حاشیه ملا میرزا جان بر شرح مختصر اصول

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

من لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية هذا الكلام بظاهره
على ان الاصوات والحروف مخلوقة له تعالى ولا ينافي ذلك قولنا اقدرهم على الصوت وتقطيعه
الا دلالة لذلك على ان لهذه القدرة تأثيرا في احداث الصوت وتقطيعه بل على
ايجاد الصوت وتقطيعه كان في قدرة العبد لكن لا يوجد الا بتأثير قدرته
على ما هو مذهب الاشاعرة ولو حمل الكلام على ان المراد احداث الموضوعات اللغوية
من حيث انها موضوعات لغوية وفيه اشارة الى الاصطلاح وهو ان وضع تلك الا
المقطعة للمعاني لا ينطبق الكلام على ما هو مذهب الاشعري من ان الواضع
وهو الظاهر عند المصنف ولو نزل على الاطلاق لاحتمل غيره من كون واضعها كلها
او بعضها هو العبد ومذهب التوقف وليس ظاهرا في مذهب التوقف على
بعض الشارحين وفي لفظ الاحداث رد على من زعم ان كلام الله تعالى من
الاصوات والحروف لكنها قديمة وقيد اللغوية كأنه احتراز عن الاصطلا
الخاصة لان واضعها هو البشر بالاتفاق وقوله فانه سبب لكون احداث الموضوعات
اللغوية لطفا وكان دليلا عليه وقوله للعباد متعلق بالتعريف باعتبار
امر المعاش كما ان قوله لافادة المعرفة والاحكام متعلق به باعتبار تعلقه بامر المعاد
وذكر المتابعة بعد المعاملة تعميم بعد تخصيص والمراد بالمعرفة معرفة الصانع
بصفاته وافعاله وبالاحكام الاحكام الشرعية المبحوث عنها في هذا العلم وحمله على
تعلق مفهوم اللفظ وادراك وقوع النسبة بين الالفاظ اولا وقوعها اي تعرف
ما في النفس للمخاطب قد يكون لافادة تلك المعرفة وذلك الادراك على ما قيل خطأ
ثم ان حمل اللطف على المعنى اللغوي وهو الفعل المقرب الى الطاعة مطلقا او المبعد
عن غيره فتوجيه الكلام ظ وان حمل على ما هو مصطلح المتكلمين فالوجه في كون

ط

تعريف ما يتعلق بامر المعاش من آثار اللطف لان امر المعاد يتوقف على امر المعا
وضمير به الظاهر انه راجع الى الصوت المقطع وح كان الكلام مشعرا بان الحروف
الدالة اصوات معروضة للكيفية التي يقطع بها او مجموع الاصوات والكيفيات ولا
ينطبق الكلام على انها كيفيات عارضة للصوت على ما هو مذهب الشيخ الرئيس
قال المحقق الشريف انه تعالى اقدر الناس على الصوت وتقطيعه قطعا مختلفة هي
الحروف بالآلات المعدة لذلك من الحنجرة والعضلات والشفة وتركيبها على وجه
يدل على ما في النفس من المعاني المتكثرة اما بوضعها او وضع تراكيبها الواقعة على
انحاء شتى بازائها سواء كان ذلك الوضع من الله تعالى او من الناس فيحصل المط
بسهولة لان الصوت كيفية عارضة للنفس الضروري الممتد من قبل الطبيعة دون
تكلف اختياري كان الحروف كيفيات عارضة للصوت بها يصير قطعا مختلفة
مؤدية الاعلام وعنت القاعدة اقول فيه ما اشرنا اليه من عدم انطباق الكلام على
كون الحروف الدالة كيفية عارضة للصوت وايضا لا موافقة بين اول كلامه حيث
يشعر بان الحروف من قبيل الاصوات المقطعة وآخر كلامه حيث جعل من الكيفيات
العارضة للصوت ثم على هذا التقدير وهو كون ضمير به راجعا الى الصوت المقطع
لا يمكن ان يتعلق قوله بسهولة بقوله يدل على ما لا يخفى ولذا جعل ظرفا
مستقرا متعلقا بيحصل وجعل جملة يحصل المط مقدرا في نظم الكلام ولا
يخفى ما فيه من التكلف ثم لو ارتكب تقدير الجملة فالاولى ان يقدر فاعل يحصل
المقدر هو الدال لا المط الذي هو الاعلام لانه الذي كان حصوله بسهولة
وسهولة حصول الاعلام موجهة ان الت اي الدال يحصل بسهولة اقول والا
ان يجعل الجار متعلقا باقدرهم على معنى جعلهم قادرين على الصوت وتقطيعه بسهولة
او بالصوت بالمعنى المصدري او بالتقطيع والمآل في الكل واحد والمعنى ان نض بالتلفظ
وتقطيعهم بسهولة لانه كيفية للنفس الضروري الحاصل بسهولة فالحصل

كان سهلا من هذه الجهة ولو جعل الضمير راجعا الى الناس والمعنى افهام
على الصوت وتقطيعه على وجه يدل الناس به اى بالصوت المقطع على ما في النفس
بسهولة لم يكن بعيدا وكان اظهر من جهة الجار وقدرته عما في النفس اى
ما حصل في الذهن سواء كانت مرتسمة في النفس المجردة ام في آلاتها على ان
الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية دون الخارجية لما عرفت انها للتعبير
عما في الضمير كما سبق فهي عبارة عما فيه فتكون موضوعة لها وقد استدل عليه
بدوران الحروف والالفاظ الموضوعة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما
فان من ظن الشبح حجرا سماه به واذا تغير ذلك الظن انسانا سماه به فلو كانت
بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية مع تغير الشبح واعترض عليه بانه
يجوز ان يكون لفظ الانسان والفرس وغيره موضوعا للانسان والفرس الخارجيين
الا ان المتكلم لما ظن الشبح الانسان الخارجي اطلق عليه ما هو موضوع له ثم
اذا ظن الفرس الخارجي اطلق الفرس عليه فاطلاق اللفظ هنا ليس الا
باعتبار ان الشبح الخارجي ما وضع له وبان قولنا زيد قائم لو وضع لقيام
زيد الموجود في الخارج لكان صادقا البتة ويرد عليه ان هذا دلالة وضعية
يجوز فيها تخلف المدلول عن الدال على ان النسبة ليست من الموجودات الخارجية
ثم ايضا هذا انما يقيم في المركبات الموضوعة بالوضع النوعي ويحتاج الى دفعه
بعدم القائل بالفصل كما احتاج اليه فيما استدل به ايضا من ان بعض الالفاظ
موضوعة للمعدومات الممكنة او الممتنعة قيل وبالجملة القول بان الالفاظ بازائها
موضوعة للحقائق الخارجية على ما صرح به بعض المحققين مما لا خفاء في بطلانه
اقول ما ذكره انما هو اذا كان النزاع في انها موضوعة للموجود في الخارج او
في الذهن سواء كان من قبيل المعلومات او الصور الذهنية التي من قبيل العلوم
ولكنه جعل النزاع في المشهور في انها موضوعة للصور الذهنية او الامر الخارجي

وح لا يتمشى الدلائل المذكورة على انها موضوعة للصور الذهنية اذ لا يلزم من
عدم كونها موضوعة للصور العلمية من حيث انها صور ذهنية بل لا يصح هذا المذهب
لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته في الذهن
من غير التفات الى تلك الصورة بل مع انكارها كالمتكلمين النافين للوجود
الذهني وارتسام الصور فيها بل الحق على هذا التوجيه الاحتمال الثالث وهو
كونها موضوعة للماهية الموجودة في الذهن من حيث هي مع قطع النظر الى كونها
موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن على ما لا يخفى على من راجع وجدانه
وقد جعل بعض المحققين هذا النزاع لفظيا وجعل مآل القولين الى المحقق
هذا الاحتمال الثالث فانه قال انها موضوعة للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي
مقابل الصور الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن اى من جهة كونها
علما ومن قال بانها موضوعة للمعاني الذهنية او للصور اراد بها الماهية
المعلومة اذ كثيرا ما يطلق عليها الصور فانقدح لك التحقيق فانه بذلك حقيق
وقوله تخفيف المؤنة وعموم الفائدة متعلقان بقوله اقدرهم لا زمان منه
والظاهر ان قوله ووجودها بالجر عطف على تناولها ووجهه ان عموم الفائدة
كما كان باعتبار كثرة المتعلق على ما ذكره اولا من تناول الموجود والمعدوم
كان باعتبار كثرة افرادها ايضا ولا شك ان وجودها مع الحاجة وعدمها
مع انقضائها فائدة اذ قد يكون الغرض متعلقا بعدم اطلاع غير المتعين
على ما في النفس ويحتمل ان يكون مرفوعا على خبره قوله مع الحاجة وكانت الجملة معطوفة
على جملة خفت وكذا قوله وانقضائها بانقضائها وتخفيف المؤنة احترازا
عن مثل الكتابة لو فرض انها وضعت لنفس المعاني من غير توسط اللفظ و
تناوله الموجود والمعدوم احترازا عن مثل الاشارة وفيه اى في الافراد المذكورة
من اللطف ما لا يخفى فصار الحاصل ان الافراد المذكورة لا تتم الا على تلك

الفوايد متضمن للطف وجعله راجعا الى الاحداث على ما ذكر بعيد لفظا
ومعنى قوله قدس سره لان التفكر في الطاف الله تعالى شكر اشار الى توجيه الفاء
في قوله فلنتكلم وبيان ترتبه على كون الاحداث المذكورة لطفا وبيانه انه لما كان
التفكر في الطاف الله تعالى شكرا لها لان الالطاف نعمة وشكر المنعم واجب
فيجب التكلم بها على ما افاده صيغة الامر اي التكلم بالكلام النفسي او بنو التكلم
بها شكر لساني مستلزم لشكر اخر جناني هو التفكر فكان واجبا او بنو التفكر
في الطافه تعالى لما لم يحصل للبعض الا بطريق التعليم والافادة فيجب التكلم بها
الافادة والاستفادة انما يحصل باللفظ اقول وما قلنا من الوجوه المذكورة نعم
لا وجه لما في شرح الشرح من ان هذا بيان لترتب هذا الكلام على قوله ومن لطف الله
لكن لا يخفى انه مرتب على ما دل عليه الكلام من الاحتياج الى التعرض للمبادي
اللغوية على ما اشار اليه بقوله على ان الحاجة ماسة في هذا الفن اليه ثم الظ
ان قول الشارح على ان الحاجة دليل اخر على ما ادعاه المص في وجوب التكلم من عند
نفسه على ما قيل اقول ويمكن ان يحمل وجها اخر للفظة الفاء مستفادا من قوله
مبادي اللغة فكانه قال هذه مبادي لغوية كما من فيجب التكلم فيها وصار توجيه
كلام المتن لما كانت هذه المباحث من المبادي واحداث الموضوعات اللغوية
من لطفه تعالى فلهذين الامرين يجب التكلم فيها وكلمة الواو على هذا العطف احد الدليلين
على الاخر ولفظة الكل لا يذكر في الحد لانه للماهية من حيث هي هي
ولا يدخل فيها العموم ذكر وجهين لوجوب ترك لفظ الكل في الحد والوجه
الاول مختص بالحد الحقيقي اذ في الحد الحقيقي يجب ان لا يدخل في مفهومه ما لا يدخل
في المحدود دون الرسمي والوجه الثاني جار في مطلق الحد اقول يمكن اجراء مثل
الاول في المحدود بان يق اللام مع صيغة الجمع لا ينبغي ذكرها في الحد ولان الحد
هو الماهية من حيث هي هي ولا يدخل فيها عموم بل جرى بانه هيهنا الظهر والخص

اذ الاستدراك هيهنا يلزم من جهة الالف واللام وصيغة الجمع
معا ولا يحتاج في تقريره الى ان يق فلا يدخل في الحد لاتحادهما كما
يحتاج اليه في التقرير الاول ولا يخفى تقرير الجواب هيهنا ثم قد
لو قيل في الحد لا يذكر فيه لفظ الكل الا فرادي معناه كل شخص شخص
وقد تقرر ان الجزئي لا يكون كاسبا والحدود لا يذكر فيه اللام مع
صيغة الجمع لان المعاد هو الاشخاص والجزئي لا يكتسب لا يندفع
الجواب المذكور في الشرح بقوله يحد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم
اذا الكلام في انه لا يمكن التعريف فلا يصح ارادته بل الجواب ح ان
المحدود هو مفهوم قولنا الموضوعات اللغوية وكذا الحد هو مفهوم
كل لفظ وضع لمعنى وهذان المفهومان ليسا جزئيين حقيقيين
كيف ومفهوم لفظ الكل الافرادي مفهوم كلي اي يصدق على كل
واحد من الانسان انه كل واحد ويصدق على كل واحد من الفرس
انه كل واحد وكذا مفهوم لفظ وقد تقرر في غير هذا الفن ان
ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية والشخصية نعم لا يمكن التعريف
بمعروضاته كزيد وعمرو مثلا على ان هذا التعريف لفظي ليس المقصود
فيه تحصيل صورة غير حاصلة فلم يكن هيهنا كسب نظري وتقرير
جواب الش ان الموضوعات اللغوية بصيغة العموم فقد وقع
في هذا الفن فيق الموضوعات اللغوية توقيفية والظ المتبادر
من الجمع المعرف باللام عند المص هو المجموع من حيث هو مجموع
فصارت المسئلة قضية شخصية لا محصورة فلا بد من تا
في الموضوعات اللغوية بان يكون المراد منه كل واحد واحد لان الكل
اذا اضيف الى النكرة كانت افراديا واذا اضيف الى المعرفة
كانت مجموعيا ولهذا لو قال والله اكلت كل رمان لو معنى قوله

بيان ان كل اذا اضيف الى المعرفة كانت مجموعا واذا اضيف الى النكرة كانت افراده باو بيان ان المفرد المحلى باللام والجمع المحلى باللام وما يتعلق بها
واستغراق المفرد واستغراق الجمع

وان كان بين ظاهريهما فرق كما ستعرفه انه ينبغي حمل الموضوعات
اللغوية في موضوع المسايل على معنى كل لفظ وضع لمعنى واحد وان
كان بين ظاهريهما وما يتبادر منهما فرق ستعرفه في مسئلة
خذ من اموالهم صدقة حيث قال فيه اذا قال للرجال عندي درهم
لزمه درهم واحد يتعلق لكل رجل عندي درهم لزمه دراهم بعددهم
اذ يعلم منه ان الجمع المعرف باللام بمعنى الكل المجموعي ولفظ كل مضافا
الى النكرة بمعنى كل واحد واحد فان قلت اذا كان كل واحد من الحد
والمحدود ظاهرا في معنى اخر فبتعريف احدهما بالآخر كيف يعلم
ان التاويل في لفظ الموضوعات لا في لفظ كل قلنا لان المحدود
اولى بالتاويل اذ الحد اجلى منه واظهر وايضا الجمع المعرف باللام
استعماله في كل واحد كثير شايع حتى ان الاكثر ذهب الى انه
ظاهر فيه على ما سيجي يعني ما ذكر تعريف لفظي للمحكوم عليه في قولنا
الموضوعات اللغوية توقيفية مثلا فان معناه ان كل لفظ
موضوع فهو توقيفي لكن الظاهر من صيغة المجموع المعرف باللام
تعلق الحكم بالمجموع او بكل جمع من المجموع ومن قولنا كل لفظ تعلقه بكل
واحد من الافراد على ما ذهب اليه من ان استغراق المفرد اشمل
فيجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان بين ظاهريهما فرق لكن
لا فرق في التحقيق لما ان الحكم في الجمع ايضا على كل فرد من الافراد
على ما يشهد به تتبع موارد الاستعمال واطباق ائمة التفسير
والاصول والنحو وقد استوفينا الكلام فيه في شرح التلخيص
لكن يخدشه قول صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى والملك
على ارجائها ان اختيار الملك على الملائكة لان الملك اكثر من الملائكة
حيث قال فان قلت ما الفرق بين قوله والملك وبين ان يقول والملائكة

قلت الملك اعم من الملائكة الا ترى ان قولك ما من ملك الا
وهو شاهد اعم من قولك ما من ملائكة وقول ابن عباس ان
الكتاب اكثر من الكتب واتفاقهم على انه لو قال للرجال عندي درهم
لزمه درهم واحد بازاء الكل واما الفرق بان الجمع المعرف باللام
بمعنى كل جماعة بخلاف كل رجل وكذا الوجه الذي ذكره آخرا وحاصله
انه اذا قيل الرجال جاؤني اقتضى اجتماعهم فيه وان اشتركا في ان
الحكم فيهما على كل واحد واحد فيرد عليهما ان شيئا منهما لم يجيء
في الكتاب فلا يصح الحوالة بقوله ستعرفه على ان كون الجمع المعرف
باللام بمعنى كل جماعة جماعة او بمعنى كل واحد كل احد لكن يعتبر فيه الهيئة
الاجتماعية غلط سيما كونه ظاهرا فيهما بل الحق ما ذكره اولا من ان
الجمع المعرف باللام بمعنى الكل المجموعي بخلاف مثل كل رجل على ما قررنا
وفي بعض النسخ زيادة هي قوله وقد ذكره اما للاشعار بانه لا يختص
بقوم دون قوم او بانه لا يعني بجميع ما يتكلم به قوم كما يتبادر حين يقال
فلان يعرف لغة العرب لا شعر فطار بل يقال لكل لفظة هذه لغة بني تميم
مثلا واما انه يحد الموضوعات اللغوية الخ وحاصله ان الحد للموضوع
اللغوي وليس لفظ كل جزءا له بل الحد هو لفظ موضوع لمعنى لكنه ذكر
لفظة كل للاشعار بان الحد والمحدود لا يختص بقوم دون قوم فلا
يختص بالموضوع العربي مثلا وذلك لان الظاهر من الاستغراق هو
الاستغراق الحقيقي فاذا لم يكن مانع كما فيما نحن فيه حمل عليه فلا يرد ما ذكره
قدس سره في حاشية الحاشية ان اشعار العموم بذلك غير ظاهر لجواز ان يوخذ
ذلك بالقياس الى لغة قوم فقط او للاشعار بان المص لا يعني بالمحدود
جميع ما يتكلم به قوم كما يتبادر الى الفهم فانه اذا قيل فلان يعرف لغة
العرب يفهم منها الجميع عرفا فاما لا يعني به ذلك لانه عرف طارد واما يجب
منه ١٢

اصل المعنى فاللغة تطلق على كل لفظة موضوعة ويرد عليه ان هذا الفهم
انما يكون من لفظ اللغة لا من لفظ الموضوع اللغوي المذكور ههنا ضمنا
فلو اريد هذا الغرض ينبغي تعريف اللغة بما ذكر ويرد عليهما ان كلام المص
ظ في ان المحدود هو الموضوعات اللغوية حيث قسمها فلهذا ضرب الشارح
على تلك الزيادة   الموضوعات اللغوية ينقسم هذا تقسيم للكل
الى الاجزاء كما ذكره المحقق الشريف خلافا لمن حمل الموضوعات في كلام الشارح
على غير ما فسر به قائلا اريد به الكل المجموعي وكذا الابد من ارتكاب الاستخدام
في ضمير اقسامها الواقع في المتن   اي الملفوظ تعريف المص يقتضي
ان يكون المفرد هو المتلفظ بكلمة واحدة وليس بصحيح فانه اللفظ
الذي هو كلمة واحدة ففسره بمعنى الملفوظ ووصف الملفوظ بالذي لفظ
ليظهر تعلق حرف الجر به لان الفعل اصل في العمل واورد عليه في شرح الشرح
ان فيه استدراكا لان ذكر اللفظ مستدرك وايضا يقتضي ان يكون هناك
ملفوظ وملفوظ به وليس كذلك وايضا ان اريد الكلمة اللغوية على ما
يشمل الكلام والزائد على حرف وان كان مبهما على ما صرح به في المنتهى
لم يطرد وان اريد الكلمة النحوية التي هي اللفظ الموضوع المفرد كان دورا
اقول اما الايراد الاول فيندفع بان المراد بالكلمة ليس هو المعنى الاصطلاحي
حتى يستدرك ذكر اللفظ بل ذكر الوحدة ايضا بل كان دورا على ما ذكره
بل اللغوي وح هو لذكر اللفظ لانه جنس والتقييد بكلمة واحدة
لانه فصل ولا استدراك في ذكر الجنس في التعريفات ان لم يكن
للاحتراز بل الغرض منه الاطلاع على ما هو ذاتي للمحدود وفيه ان هذا
انما يكون اذا لم يكن ما يذكر في مقام الفصل مشتملا على الجنس وههنا
كذلك لان اللفظ معتبر في الكلمة الواحدة بل لا يبعد ان يقال لا فرق
في المآل بين اللفظ والكلمة اللغوية فلو قيل في التعريف كلمة واحدة

واريد بالكلمة اللغوية واحترز بالوحدة عن المركبات لكان تعريفا
صحيحا مشتملا على الجنس والفصل ومما قيل من ان الملفوظ شامل
لجزء الكلام النفسي لان المعنى متصف بكونه ملفوظا ومفردا باعتبار اللفظ
فاحترز عنه الشارح بزيادة قوله الذي لفظ فسهو لا يخفى شناعته نعم يمكن
ان يقال ذكر اللفظ في تعريف المفرد موضع الجنس اقتداء بالمشهور وزيادة
في التوضيح واما الاعتراض بانه يقتضي ان يكون هناك ملفوظ وملفوظ
به وقد ذكر قدس سره ما يندفع به ذلك حيث قال كلمة واحدة اعني
المفهوم من زيد وعمرو والنظر انما هو اليه وحاصله انه يصدق
على زيد انه متلفظ بتلفظ كلمة واحدة والكلمة الواحدة نوع
لانحصار المعنى ان تلفظ زيد بسبب تلفظ نوعه وهذا بناء
على ما صرح به الشيخ الرئيس فيه تقدم الطبيعة لا بشرط شيء
على الطبيعة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب ظاهرا و
تلفظ اللفظ هو جد له واما ما قيل من ان هذا التفسير
لا يقتضي ملفوظا به لان قوله بكلمة واحدة متعلق بالملفوظ
واللفظ يتعدى بنفسه وبالباء قال الجوهري لفظت الكلام
ولفظت بالكلام وتلفظت به تكلمت به فسهو لانه في الملفوظ
ضميرا هو قائم مقام الفاعل كان عائدا الى اللفظ واللفظ ليس من
الافعال المتعدية الى مفعولين واقول يمكن ان يقال في توجيه المتن
بكلمة واحدة متعلق باللفظ بالمعنى المصدري على ان يكون مفعولا
له ثم جعل المصدر المتعلق بالمفعول اعني هذا المجموع بمعنى الملفوظ
الذي هو كلمة واحدة واما الاعتراض الآخر فاولى في دفعه ان يختار
الاول لخروج المركبات بقيد الوحدة المعلومة معناها عن

فانضرب كلمة واحدة في عرف اللغة بخلاف ضرب زيد بخروج المقلات
بناء على ان اللام لام العهد على ما نقله من العلامة اشارة الى
الموضوع اللغوي او نقول ترك قيد الوضع اعتمادا على ما علم من كونه
قسما للموضوعات اللغوية وانا نمنع ان المهمل يطلق عليه الكلمة
في عرف اللغة على ما في حاشية السيد فغير ملايم لما نقل عن المنتهى
يدل فيه جعل فيه حالا من ضمير يدل وضمير فيه راجعا الى ما وضع اي
اللفظ وصار المعنى انه لا جزء له يدل على معنى حال كونه جزءا من ذلك
اللفظ وان جاز ان يدل في حال اخر والمراد بالدلالة الدلالة الوضعية
والا فللحروف المفردة دلالة عقلية في الجملة فنحو عبد الله يعني ان
العلم المنقول من المركب الاضافي والمزجي والاسنادي مركب على التفسير
الاول لانه ليس لفظا بكلمة واحدة عرفا واما على التفسير الثاني فمثل
هذه المركبات مفردة لعدم دلالة اجزائها على شيء حال كونها اجزاء
له اما اذا اشترط في الدلالة القصد والارادة فظ واما اذا لم يشترط
فلعدم فهم المعاني الاصلية عند القرينة الدالة على انها استعملت في
المعاني العلمية للقطع بان عبد في عبد الله بمنزلة ان في انسان ولا قائل
فيه بالتركيب ودلالته على الشرط كذا قيل في شرح الشرح اقول وفيه
نظر اما اولا فلان تعريف الدلالة اللفظية الوضعية عند المنطقيين
يقتضي انه مهما سمع اللفظ بعد العلم بالوضع حصل الانتقال الى
ما وضع له حتى قالوا ان من سماع اللفظ المشترك المعلوم اوضاعه
لمعانيه يحصل الانتقال الى جميع تلك المعاني ومن ثمة ترى المحققين
قالوا ان العبد في عبد الله يدل على معنى لكن ليس جزء المعنى المقصود
واما ثانيا فلان القرينة انما كانت مانعة من الارادة دون الفهم

كما في المشترك

كما في المشترك واما ثالثا فلان لقايل ان يورد النقض بحاله عدم القرينة
هذا وما قيل من ان العبد الذي هو جزء عبد الله العلمي فليس هو بعينه
ما هو جزء عبد الله المركب فخفا سد لان تركيب لفظ مع اخر جعل المجموع
علما لا تغير ذات اللفظ وحقيقته وذلك ظ اقول الحق ان مرادهم بكون
العبد حالة التركيب لا يدل على معنى اصلا انه من حيث كونه جزءا للموضوع
بالوضع العلمي لا يدل على شيء وذلك حق فان دلالته على شيء من جهة
وضع اخر ثم لو جعل ضمير فيه راجعا الى الوضع اي لا يدل في ذلك الوضع ولا
ينافي دلالته في وضع اخر كان اظهر في افادة هذا المعنى او في وضع
اراد به وضعا اخر تركيبيا بقرينة الافراد وعدم الاكتفاء لتفصيل
موضع دلالة الاجزاء فلا يرد ما في شرح الشرح من ان قوله او في وضع
اخر مغني عن قوله مفردة بان يراد بالمعنى الاعم على ما هو الظ المتبادر منه معنى
قوله ونحو نضرب واخواته آه اقول اراد بنضرب صيغة المتكلم واراد باخواته
مثل اضرب ونضرب بلفظ المخاطب دون ما هو بلفظ الغيبة لان يضرب
حال كونه للغايب لا يدل على الفاعل الغايب لان النسبة التي هي جزء مفهوم
الفعل انما يعتبر من حيث كونه نسبة بين الفاعل المعين والمعنى المصدري
فمعنى يضرب ليس انه شيئا ما يضرب بل ان شيئا هو معين عند المتكلم
غير معلوم عند السامع ثبت له الضرب فما لم يذكر الفاعل لم يفهم
معنى الفعل وذلك كلفظ من فانها موضوعة للابتداء الجزئي ولا يفهم
ذلك الا بذكر المتعلق المعين فالمسند اليه في يضرب ليس شيئا ما حتى
يمكن ان يقال انه مستفاد منه بل الشيء المعين الذي لا يفهم الا عند
ذكر الفاعل فيصح ان يقال انه مستفاد منه بل الشيء المعين الذي لا يفهم
الا عند ذكر الفاعل فيصح ان يضرب لا يدل على الفاعل الغايب كدلالة اضرب
على الفاعل المتكلم وتمام تحقيق ذلك مذكور في شرح المطالع وعند ذلك

يظهر ان ما فى شرح الشرح فيما ذكر اشارة الى انه لا فرق فى هذا المعنى
بين المضارع الغايب وغيره على ما توهم ابن سينا اذ هو ليس عن مقصد الشيخ
الرئيس ناش عن سوء التفكر فى كلامه وقلة التامل فى استفادة مقصوده ومرامه
فتدبر والمنطقيون يلزمهم ان نحو ضارب اى ما هو لفظ مشتق فان
جوهر الكلمة اى ما هو حروفها الاصول الماخوذة من المشتق منه التى هى مادة
الكلمة جزء منه ويدل فيه على معنى المشتق منه وما ضم اليه من الحروف
الزايدة والحركات التى يسمى صورة الكلمة جزء اخر يدل فيه على معنى اخر
انضم الى معنى المشتق منه والتزام كون جميع المشتقات مركبات بعيد
بل خلاف [illegible] بدو منع كون الهيئة دالة بل ان الدال على المعنى المشتق منه
وما ضم اليه مجموع اللفظ من غير ان يختص جزء الدال بجزء المدلول
مشترك بين ضارب وضرب وقد اتفقوا فيه ان الدال على الزمان
فيه هو الهيئة قال السيد الشريف فى حاشية الحاشية تفسير الصورة
بهذا المعنى اولى ليكون لفظا وجزء الكلمة اما لو فسرت بالهيئة الحاصلة
للحروف فى حركاتها وسكناتها فيتوجه ان يقال انها جزء للكلمة
انما يكون جزء لو كان لفظا وهو ممنوع اقول فيه بحث اما اولا فلان الهيئة الحاصلة
للحروف كما لم يكن لفظا فلم يكن جزء فكذا مجموع الحروف الزايدة والحركات
لان الحركات ليست لفظا بل عارضة له فلا يكون جزء اللفظ واما ثانيا
فلان قوله انما يكون جزء لو كان لفظا ان كان واقعا فى مقام السند فليس
مما ينبغى ذكره لان كون امر جزء الشيء لا يقتضى ان يكون من جنس ذلك
الشيء كالسرير المركب من الجسم وغير الجسم مثلا اما ان يدل بهيئته
قـ فى شرح الشرح هذا القيد مراد فى تعريف النحاة وان لم يصرحوا به
احترازا عما يدل على الزمان بجوهره كالامس والغد وهذا مع انه
محل كما ذكرنا الان فى تعريف المركبات المنطقيين انما يصح فى لغة العرب

قول

اقول فيه نظر لان تعريف النحاة وهو الكلمة الدالة على معنى فى نفسه
مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يحتاج فى خروج مثل لفظ الامس
عن الفعل الحقيقى لانه اذ ليس ههنا معنى مقترن بالزمان بل مجرد
زمان ويمكن ان يقال لفظ الامس لا يدل على مجرد الزمان الماضى
بل على ان الزمان الماضى مع خصوصية يمتاز بها الامس عن الايام
الماضية الاخرى كتقدمه على اليوم بلا واسطة وح نقول
ذلك المعنى مقترن بالزمان الماضى فيصدق على لفظ الامس
انه يدل على معنى هو تلك الخصوصية المقترنة بالزمان الماضى
المطلق هذا لكن عدم صحته فى غير لغة العرب غير ضائر فى تعريف
النحاة لان النحو يختص بانه يبحث عن احوال اواخر الكلم العربية
نعم فى تعريف المنطقيين ينبغى ان لا يختص بلغة العرب ثم اقول
فى تعريف النحاة يلاحظ فى التقسيم جانب المعنى وفى تعريف
ارباب المنطق جانب اللفظ حيث قال النحاة ما يدل على معنى فى نفسه
اما ان يدل على معنى غير مقترن او مقترن وقال ارباب المنطق
ما يصح ان يخبر به وحده اما ان يدل بهيئته على الزمان او لا
ولا يخفى على الفطن العارف باختلاف النظرين فى العلمين انه
ينبغى ان يكون الامر على عكس ذلك وقد علم بذلك حال
كل واحد منهما اراد بالحد الحد الحقيقى بقرينة ذكر الجنس والفصل
وبيانه ان هذه مفهومات اصطلاحية فالجزء المشترك المعتبر
فيها هو الجنس وجزء المختص هو الفصل واما حمل الحد على ما
يتناول الرسمى وحمل الجنس على الجزء المشترك وان كان عرضا
وحمل الفصل على الامر المختص وان كان عرضا فتكلف مستغنى عنه

الدلالة

لا يخفى ان فهم بعض الاجزاء في المركب مقدم على فهم البعض كما ذكر فليس هذه دلالة مطابقة لجزء اللفظ عليه لانها تضمنية لنقل اللفظ عليه والكلام فيه فان قيل لا دلالة في المركب على اجزاء المعنى كل دلالة لكل جزء من اللفظ على جزء منه قلنا فليس ههنا دلالة تضمنية اصلا اذ هي دلالة نقل اللفظ على جزء المعنى واذ ليست في دلالة الجزء على الجزء مطابقة قطعا كما عرفت فتامل وكان هذا المحشي التزم بعدم التضمنية ههنا

اما لفظية المص قد خالف المشهور في تقسيم دلالة اللفظ المفرد
الى اللفظية وغير اللفظية وفي جعل الالتزام غير لفظية وخالف
الظ الذي هو استعمال الدلالة مع حروف الاستعلاء وتذكير
الضمير المضاف اليه المعنى فوجه الشارح في توجيهه الدلالة الى ضعفهم
ولم يقيدها بالاضافة الى المفرد ليدخل فيها دلالة المركبات
وكلام المص يمكن تنزيله على هذا ايض بان يجعل الضمير في قوله
ودلالته راجعا الى اللفظ مطلقا على قسمين احدهما لفظية
وهي ان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداء اي بلا واسطة
معنى فيخرج دلالة الالتزام عن اللفظية بهذا المعنى لان انتقال
الذهن الى المعنى الالتزامي بوساطة المعنى الموضوع له كذا ذكره سش
الشريف واقول فيه نظر اما اولا فلان اتحاد الدلالتين انما
يصح في اللفظ المفرد اذ يفهم منه الكل بصورة وحدانية اجمالية
ولا يحصل منه في الذهن صورتان متغايرتان فلم يتحقق فيهما ان ههنا
متغايران بالذات متغايران للمركب منهما ولا متغايران بالذات انفعال
متغايران للمركب بل ههنا انتقال واحد متعلق بالكل والجزء
متغاير بالاضافة الى الكل والجزء والى الجزء والجزء الآخر والى الجزء
وجزء الجزء وكذا الفهم ونظير ذلك في الاحساس ان يرى شبح
واحد دفعة اذ لا شك ان رؤيتنا له ولاجزائه بالعا ما يبلغ رؤية
واحدة فان نسبت هذه الرؤية الى الشبح يسمى رؤيته وان نسبت
الى جزء من اجزائه يسمى رؤية ذلك الجزء فانا اذا تعقلنا مفهوم
الانسان من لفظ الانسان حصل في نفسنا منه صورة واحدة بسيطة
يصلح ان يكون مبدء للتفاصيل بتحليل النفس بالقوة المفكرة

ولا

ولا تعدده بالفعل بل بالقوة وانما يصير بالفعل بتحليل العقل فيصح
ان ههنا فهما واحدا بالذات واما في اللفظ المركب فلا شك ان
ههنا فهم الكل بصور متعددة متمايزة متعاقبة وكان فهم بعض
الاجزاء قبل فهم البعض بالذات بل بالزمان فلا يتصور ههنا
اتحاد الفهمين اي فهم الكل ثم ان فهم الجزء جزء فهم الكل والجزء
سابق على الكل في الحصول وكذا الانتقال الى الكل بواسطة الانتقال
الى الجزء فلا يصدق على الانتقال الى الكل انه انتقال من اللفظ الى المعنى
ابتداء بل الحق تنزيل كلام الشارح على ما يفهم ظاهرا من كلام المص و
ترك كلام المص بحاله وذلك بحمل اللام في قول الشارح الدلالة الوضعية
على لام العوض اي دلالة اللفظ المفرد وح كان دلالة اللفظ المركب
خارجا عن المقسم بل يقول لو لم يخص الدلالة بهذا القيد يمكن
اخراجه عن المقسم بقيد الوحدة على ما هو المتعارف فان دلالة
اللفظ المركب ليست دلالة واحدة بل دلالات واما ثانيا فلان كون
الانتقال الى المعنى الالتزامي بعد الانتقال الى المعنى المطابقي وبوساطته
غير صحيح على الاطلاق كيف ودلالة لفظ العمى على البصر متقدم على
دلالته على العدم المضاف الى البصر من حيث انه مضاف اليه صرح بذلك
شارح المطالع وتلقاه سش بالقبول وهذا في الحقيقة اعتراض على الشارح
لا عليه سش لانه عدم تعرضه له لاكتفائه بتعرضه له في غير هذا الكتاب
ويرد عليهم انواع المجازات واجيب عنه بان المجاز لا بد له من قرينة
وفهم المسمى مع القرينة سبب لفهم المعنى فيكون بينهما اللزوم
ذهني ويرد بان الدال على المعنى المجازي ان كان هو اللفظ مع القرينة
لم يكن المجاز في نحو رايت الاسد في الحمام مجازا في المفرد بل لم يوجد

المجاز

بل يمكن دفعه بان المراد بالمجاز في المفرد ما كان لفظ مفرد او لم يكن بمجموع الدال المفرد سلطان

مجازا في المفرد اصلا وهو خلاف ما صرحوا وان كان هو اللفظ مع
القرينة فهذا اعتراف بان فهم المدلول الالتزامي قد ينفك عن فهم
الدال وذلك اذا لم يتحقق القرينة فلم يشترط اللزوم الذهني اقول
يمكن دفع الرد بان يقال لا حاجة للمجيب الى دعوى ان كل مجاز لا بد له
من قرينة حتى يلزم ان لا يتحقق المجاز في المفرد على ما اورد بل انما يجب
ادعاء ذلك في تلك المجازات وهي التي لا يلزم الموضوع له لزوما بينا
لا يقال لا بد من القرينة في كل المجازات لان الارادة معتبرة في الدلالة
والدلالة على المعنى المراد من حيث انه مراد في المجاز لا بد فيها من قرينة
صارفة عن الموضوع له لانا نقول على ما حققه الشارح من اتحاد دلالتي
المطابقة والتضمن لا يمكن اعتبار الارادة في الدلالة والا لانفك احدهما
عن الاخرى فكيف يتحدان نعم يمكن ان يقال القرينة المنصوبة في المجازات
قد يكون خفية بحيث لا يحصل المراد منها الا بعد تامل وتتبع نظر
ولهذا قسموا الاستعارة الى العامية المبتذلة والى الخاصية اي الغريبة
التي لا يطلع عليها الا الخاصة الذين اوتوا ذهنا به ارتفعوا
عن طبقة العامة بل قد لا يذكر القرينة لفهم المعنى المراد
اكتفاء فيه باللزوم الخفي وانما لم يذكر لصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي
ثم اقول في الرد ان كان الدال هو المجموع المركب من اللفظ والقرينة والقرينة
قد يكون امرا عقليا فلا يكون المركب لفظا فكيف يجعل دلالته
قسما من الدلالة اللفظية بالمعنى العام الذي جعل مقسما وان كان
هو اللفظ حين مقارنة القرينة ففي زمانها على ما هو شان
المشروطة ما دام الوصف فيتوجه عليه انهم صرحوا بان تحرك الاصابع
ليس لازما لزيد في زمان الكتابة ففهم المدلول الالتزامي ليس لازما

لفهم

لفهم اللفظ في زمان القرينة وان اريد ان الدال هو اللفظ بشرط
مقارنة القرينة فالملزوم هاهنا هو مجموع اللفظ والقرينة كما قالوا
في المشروطة بشرط الوصف ان ملزوم تحرك الاصابع هو مجموع
الذات مع الوصف ولو جعل الملزوم هو اللفظ المقترن بالقرينة بشرط
اقترانه بها كانت الاضافة داخلة في الملزوم الذي هو الدال وهو
امر معنوي فلم يكن الدال لفظا وايضا لا بد من فهم تلك المقارنة
لانها والوجه ان يكتب فتامل قال في شرح الشرح وقد يجاب
بان المنحصر في الثلث دلالة اللفظ والدال هناك هو اللفظ مع القرينة
اقول فيه بحث لان القرينة قد يكون لفظا فلا يصح قوله على الاطلاق
ان الدال هناك هو اللفظ مع القرينة لا اللفظ اللهم الا ان
يريد انه خرج عن المقسم لان المقسم هو دلالة لفظ المفرد وههنا
الدال هو اللفظ مع القرينة فلم يكن لفظا مفردا وعلى ان
الدلالة واحدة مختلف التسمية باعتبار ما يسند اليه يظهر
ذلك عند قولك الدلالة اما على كل معنى اللفظ او على جزء معنى اللفظ
فما نسب اليه كل المعنى وجزؤه شيء واحد على ما هو الظاهر منه فكذا
قلت دلالة اللفظ اما على كل معنى ذلك اللفظ او على جزء معنى ذلك
فقس عليه اذا قيل الدلالة اما على كل معنى الدلالة او على جزء معنى
الدلالة وقوله وان التضمن في ضمن معنى المطابقة عطف على قوله
ان الدلالة واحدة بالذات وتوجيهه انه لما كان جزء المعنى
في ضمنه كان الانتقال الى الجزء كانه في ضمن الانتقال الى الكل
والمقصود منه ان التضمن ليس تابعا للمطابقة وما يقال في المشهور
انه تابع لها فتوسع انما قيل ذلك لما كان القصد في وضع اللفظ

للمعنى المركب الى معرفة المجموع من حيث هو ولعلم ان ما حقق ههنا
من اتحاد الدلالتين وان كلا منهما انتقال من اللفظ الى المعنى ابتداء
بطل ان في دلالة التضمن الانتقال الى المعنى التضمني بعد الانتقال
الى المعنى المطابقي وما يتوهم من ان التضمن تابع للمطابقة مبنى عليه
وكذا ما قيل ان الامر بالعكس لان فهم الجزء سابق على فهم الكل
اما الاول فظ واما الثاني فلان كون فهم الجزء السابق على فهم
الكل انما يسلم في الفهم التفصيلي واما في الفهم الاجمالي الذي كان
فيهما واحدا للكل والجزء معا فغير مسلم وتوضيح ذلك ان الجزء والكل
ح انما يوجد في الذهن بوجود واحد اذ المركب انما يرتسم في الذهن
بصورة واحدة بسيطة يصلح ان تحللها العقل الى صورتين
وليس الفهم الا الوجود في العقل وعلى تقدير اتحاد وجود الكل
والجزء لا يتصور تقدم وجود احدهما على وجود الاخر وذلك كاجزاء
الجسم المتصل الموجودة بوجود الكل وكالاجزاء العقلية الموجودة بوجود
الشخص اذ لا يتصور ههنا تقدم الجسم بحسب الوجود هذا
وقد صرح الشيخ في الشفا بان الطبيعة لا بشرط شيء متقدم
على الطبيعة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب ولعل وجهه
ان نسبة الوجود الواحد الى الجزء اقدم من نسبته الى الكل
وذلك بناء على ان التقدم الذاتي يرجع الى الاحقية في الوجود على
ما يظهر من كلامه في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون بعد الشيء
من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الان
من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان
معا فظ وانت تعلم ان اتحاد الدلالتين يمكن ان يكون بهذا الوجه لكن

ح لا يصح كون دلالة المطابقة انتقالا من اللفظ الى المعنى ابتداء فتامل
بقي ههنا ان العدول من كلمة على الى كلمة في لاي شيء فنقول
الوجه فيه ايضا الاشارة الى اتحاد الدلالتين بالذات واختلافهما
بالاعتبار كما اشار اليه الشارح بقوله وهي بالنسبة الى كمال معناها وتوجيهه
ان لفظ في للسببية فكانه قيل دلالة اللفظية بسبب كمال معناها اي
بسبب النسبة اليه مطابقة وبسبب النسبة الى جزء معناها تضمن
ولا يخفى ان المتبادر منه الى الفهم ان الاختلاف بحسب الاعتبار والنسبة
دون الذات هذا كله على نسخة يكون فيها معناها بتانيث الضمير
واما على تقدير تذكير الضمير فيرجع الى اللفظ وح لا اشعار في الكلام
باتحاد الدلالتين ولا حاجة الى التوجيه المذكور بل على تقدير تانيث
الضمير يمكن ارجاعها الى اللفظ او الكلمة ويحمل كلمة في على الظرفية
المجازية فان دلالة اللفظ على كل معناه او جزئه اقوى واشد تعلقا
من دلالته على الخارج فكان للمعنى او الجزء ظرفا للدلالة قد استقرت
فيهما لانهم لو وضعوا تعليل لقوله وقد يطلق والمراد اللفظ
او المعنى قد يعبر عن اللفظ بنفس ذلك اللفظ من غير ان يعبر عنه
بلفظ اخر موضوع له اذ لو وجب ان يعبر عن كل مدلول معنى
كان او لفظا بلفظ اخر كان موضوعا له لزم التسلسل على تقدير ان
يعبر عن كل لفظ بما وضع له من لفظ اخر لم يكن مدلولا له لا قريبا
ولا بعيدا على تقدير التعبير عن كل واحد من لفظين بما هو مدلوله
قريبا او بعيدا يلزم الدور مثلا اذا وجب التعبير عن أ بلفظ ب وعن
ب بلفظ أ فلا يمكن التعبير عن شيء منهما وانما لم يتعرض للدور لانه
اظهر فسادا حتى قالوا انه ضروري البطلان ولو سلم كلام على سبيل

التنزل والاستظهار ولا يلزم ان يكون التسليم امرا صحيحا اقول
وبما قررنا ظهر ان ما في شرح الشرح في توجيه قوله ولو سلم ولما
كان هذا غير لازم لجواز ان يوضع له في المرتبة الثانية او الثالثة
مثلا نفس اللفظ الاول كما اذا وضع للتعبير عن لفظ اب وعن لفظ
بج وعن لفظ ج ا قال ولو سلم محل نظر وتأمل والجواب ان التعبير عن
اللفظ بنفسه ان يذكر ويراد نفسه والتعبير بلفظ آخر معناه
ان يذكر اللفظ الآخر ويراد به ذلك اللفظ حتى يكون المقصود ذلك
اذ يجوز ان يجب التعبير عن لفظ اب بلفظ ج اذا حكم على اي يجب التعبير عن
لفظ ج بلفظ ا اذا حكم على ج ولا دور نعم اذا وجب التعبير عن اج
حتى لا يمكن التلفظ به بنفسه ووجب التعبير عن ج با حتى
لا يمكن التلفظ بنفسه كان الامر كذلك لكنه غير المبحث فتأمل في
ما ذكره الشارح حيث قال ولو سلم عدم تأديه وضع الالفاظ بازاء
الالفاظ الى التسلسل بناء على جواز الوضع للبعض دون البعض فاذا
امكن التعبير عن اللفظ بنفسه كان وضع لفظ آخر له ضايعا
اذ الغرض الاصلي من الوضع هو التعبير انتهى وذلك لان هذا الاحتمال
لا يجامع ما فرض من نقيض الدعوى وهي ان بعض اللفظ لم يوضع له
لفظ آخر بل يعبر عنه بنفسه اذ نقيضه ان كل لفظ وضع بازائه
لفظ آخر فتأمل ولعله الشارح جعل الدعوى كليا اي كل لفظ قد يطلق
والمراد اللفظ وقد يطلق والمراد المعنى لكن الحمل على ما حملنا
اولى ليتم الدليل ويحصل المط بر هذا لكن اذا جعل الدعوى امكان
عن اللفظ التعبير بنفسه بل وجب التعبير بلفظ آخر موضوع له لم يلايم قوله
ولو سلم فاذا امكن التعبير كان الوضع له ضايعا اذ الكلام في

ذلك الامكان بل الصواب ان يجعل الدعوى انه قد يقع التعبير
عن اللفظ بنفسه بمعنى انه قد يطلق ويراد نفسه اذ لو اطلقوا
على كل لفظ اذا اريد حكم عليه او به لفظا آخر لتسلسل ويظهر من هذا
انه ينبغي ان يراد بالوضع ما يتناول الجائز والا لم يلزم التسلسل
وقد يكون المدلول لفظا آخر اي مفهوم افراده الفاظ ويحتمل
ان يراد ان المدلول نفس تلك الالفاظ لكن بوضع واحد فيكون
الوضع عاما والموضوع له خاصا وتوجيه قوله لطال التعميم والتنكير
معا على ما ذكره الشارح حيث قال اي اذا اريد ان يعبر عن كل فرد من افراد
الكلمة مثلا ويجري عليه حكم فلو لا وضع لفظ الكلمة او غيرها بازائها
لطال الكلام فان قلت الطول لازم للتعميم على تقدير عدم الوضع
فما الفائدة في ضم التنكير معه قلت التعميم يتصور على وجهين احدهما
ان يراد التعرض لخصوصية كل فرد من افراد الكلمة مثلا وهذا الوجه
يلزمه التطويل ولا يندفع بالوضع اصلا بل لا بد من ذكر كل بعينه وثانيهما
ان لا يراد التعرض لخصوصيات الافراد بل شمولها من حيث انها
افراد الكلمة فهذا القسم يستلزم الطول لولا الوضع فاذا وضع اندفع
فالمراد من التنكير عدم التعيين فلو لم يضم الى التعميم لتوهم
امتناع الطول في التعميم بسبب الوضع مطلقا انتهى اقول فيه بحث
اذ على تقدير عدم الوضع اي وضع اللفظ بازاء مفهوم الكلي
الصادق على افراده التي هي الفاظ لا يمكن ان لا يراد التعرض لخصوصيات
الافراد بل شمولها من حيث انها افراد الكلمة فهذا القسم لم يتحقق
على تقدير عدم الوضع لا انه مستلزم للطول بل الاولى ما في شرح
الشرح حيث قال يعني لو لم يضعوا بازاء اللفظ اسما فاذا اريد حكم على

فيه انه لا اشعار في كلام المص بان اللفظ يدل على نفسه بالوضع كما اعترف به المحشي فكيف يقال ان الشارح فهم هكذا وما ذكر من انه لو لم يفهم هكذا فلا وجه لتخصيص البعض اه يرد عليه انا لا نم الاتفاق في ان اللفظ يدل على نفسه في الجملة والبرهان عليه بل المسلم بالبرهان والاتفاق انه قد يعبر من اللفظ نفسه واما اطلاق الدال على فكلا فيلغ هذا فلما ذكرت كلام المص كاطلاق الدال على اللفظ بهذا الاعتبار ذكر الشم ما ذكر اه

الكلمات
كل كلمة مثلا او بعض الكلمات لا على التعيين احتيج الى عد جميع
ثم الحكم بان كل هذه المذكورات او بعضها كذا وكذا في الاسم والفعل
وساير ما وضع بازاء الالفاظ بخلاف ما اذا وضع فانه يكفي
ان يق كل كلمة مفرد مثلا او بعض من الكلمات معرب من غير تطويل
متعسر وهكذا انه لو لم يوضع بازاء مفهوم الانسان لفظ احتيج في الحكم
العام عليه او الخاص ببعض منهم منه الى عد جميع اسماء اشخاصه ووقع
معا معناه ان في كل من التعميم والتنكير يلزم التطويل ومن هذا
كلامه ليس المقصد منه توجيه آخر لاضافة المعنى الى الدلالة
دون اللفظ بل الاشارة الى فايدة لفظ المعنى وحاصله ان كلامه
دال على انه يجعل اللفظ دالا على نفسه حيث ق اكثر ما يطلق
اللفظ على مدلول مغاير وق قد يكون المدلول لفظا آخر فانهما
يدلان على ان للفظ دلالة على نفسه وكذا صريح قوله وقد يطلق
ويراد اللفظ فلا يبعد ان يحترز بقوله في كل ابعادها عن دلالة الالفاظ
اذا اريد منها نفس اللفظ فانه لا يسمى هذه دلالة مطابقة وتس
الشريف وهذا الاحتراز انما يتصور اذا لم يقيد الدلالة اللفظية
بالوضعية ولذلك قد لا يبعد ان يحترز به اقول فيه تامل لان
كلام الشم حيث ق ومن هذا كلامه صريح في ان كون اللفظ مدلولا
بنفسه مذهب البعض دون الكل فلو لم يفهم الشم منه ان اللفظ
يدل على نفسه بالوضع فلا وجه لتخصيص البعض به لما تكون
اللفظ يدل على نفسه في الجملة مما اتفقوا فيه وقد برهن عليه
آنفا نعم يمكن ان يق هذا الكلام لا يدل على ان تلك الدلالة
بالوضع فالشم مطالب بذلك البيان وتوجيه لفظ لا يبعد على

هذا انه يمكن الترام ان هذا دلالة المطابقة وفي شرح الشرح ان
التحقيق انه وضع عليحدة لكن مثل هذا الوضع لا يوجب الاشتراك
والا لكان جميع الالفاظ مشتركة والقايل به اي لاعطاء ما يطلب فيها
من تعيين احد طرفيها بعينه حمل النسبة على النسبة الايجابية التي
بين بين ولما كان من المعلوم ان مثل زيد قايم انما وضع لافادة
احد طرفي النسبة بنفس الوقوع واللاوقوع في كلام المتن لا تنطبق
عليه ولا حاجة الى تأويل وقول الشم لان شيئا منها لم يوضع لافادة
نسبة مبني على هذا المعنى للنسبة اذ هذا المعنى هو النسبة التامة
التي يكون مقصودا بالذات بالافادة دون النسبة التقييدية
التي بين بين لكن على هذا التوجيه لم يتناول التفسير الجمل الانشائية
هذا ساق الشرح على ما فهمه شارح الشرح وحمل من طرفي النسبة
على النسبة الثبوتية والسلبية وذلك مشترك بين الخبر والانشاء
اذ في الانشاء يتحقق النسبة الثبوتية كما في الامر والسلبية كما في النهي
لكن لا يخفى عليك ان المتبادر من طرفي النسبة ان النسبة واحدة
لها طرفان لا ان يكون ثمة نسبتان متباينتان بل متنافيان
نعم عبارة المتن يتناولهما بلا كلفة ثم كل واحد من المركب
التام والناقص المشتمل على النسبة التوصيفية او الاضافية او
الاسنادية الناقصة كنسبة الكاتب الى زيد اذا كان زيد
فاعلا له وان كان يدل على النسبة بالتضمن لكن فرق بينهما
وهو ان المركب التام وضع لافادة النسبة بحيث يكون المقصد
بالافادة فيه هو النسبة والطرفان انما يقصد اليهما لتوقف
فهم النسبة عليهما والمركب الناقص المشهور انما وضع لان

٢ المذكور

يدل على ما هو محكوم عليه او محكوم به واعتبار النسبة فيه
احد طرفي النسبة التامة فقول الشارح بل الذات باعتبار نسبة
اريد بالذات ما يتناول الصفة او كان من قبيل التمثيل والسر
في ذلك ان النسبة التامة هي ما يصح السكوت عليها ولا ينتظر
المخاطب معها انتظارا معتدا به بخلاف النسبة التوصيفية
والاضافية والاسنادية الناقصة فالنسبة التي يقنع بها النفس
وتطمئن منها هي النسبة التامة خبرية او انشائية واما النسب
الاخر فلا يقنع بها النفس ولهذا قيل العلم التام هو العلم
بالنسبة التامة واما النسب الغير التامة فلما لم يقنع بها النفس
فانما يذكر ليتوسل بها الى جعل شيء احد طرفي النسبة التامة فما
ولا يتاتى الا من اسمين او من اسم وفعل في النهاية لا يتنقض
ما ذكرتم بحرف النداء مع ما ذكر فيه مع الاسم فان قلت انه نايب عن الفعل
قلت لو كان كذلك لاحتمل التصديق والتكذيب ولجاز ان يكون
خطابا مع ثالث لانا نقول هو انشاء فلا يحتمل التصديق والتكذيب
ولا كونه خطابا مع ثالث كساير الانشاءات اقول فيه مسامحة فان
قوله لانا نقول غير منطبق على ما ذكره من السوال بقوله لا يقال اذ
ليس في السوال المذكور حديث التصديق والتكذيب ولا كونه
خطابا مع الغير بل ما ذكره بقوله لا يقال اذ ليس في السوال الا انا نقول
يمكن ان يجعل ردا على ما ذكر بقوله لانا نقول يمكن ان يجعل ردا
على ما ذكر بقوله قلت حتى يسلم ما ذكر بقوله قلت حتى يسلم
بقوله فان قلت عن الرد وكان الجواب عن اصل هذا السوال
لكن بتصرف وذلك بان يقال كلمة يا نايب عن الفعل مع الفاعل

اي الجملة الفعلية بعد نقلها من الخبرية الى الانشائية او يقال يا زيد بعد
النيابة عن الجملة الفعلية الخبرية ينقل الى الانشائية وعلى
التقديرين يندفع انه يجب ان يحتمل التصديق والتكذيب
وان يكون خطابا مع الغير اما الاول فظ واما الثاني فلانها
نقلت لانشاء الدعاء والطلب للمخاطب دون غيره لقطع
اما واحد اراد بالمفرد اللفظ المفرد على ما هو الظ المذكور ولهذا المفرد
فسر معناه باضافة المعنى اليه واضافة اللفظ اليه من قبيل شجر
الاراك واشار المص بقوله باعتبار وحدته الى ان هذا التقسيم
اعتباري لا حقيقي لاجتماع الاقسام على شيء واحد وصار الحاصل
انه اما ان لا يعتبر كثرة اللفظ ولا كثرة المعنى او يعتبر الاخر التقسيم
فالمراد بكون اللفظ واحدا ان لا يعتبر كثرته وكذا المراد بوحدة المعنى
عدم اعتبار كثرته مثلا في كون اللفظ جزئيا او كليا متواطيا
او مشككا لا يعتبر كثرة اللفظ ولا المعنى بخلاف الاشتراك اذ يعتبر فيه
كثرة المعنى بخلاف الترادف اذ يعتبر فيه كثرة اللفظ هذا وانواع
التشكيك اربعة الاشدية والازيدية والفرق بينهما ان الاول
في الكيفيات والثاني في الكميات والتقدم اي الذاتي على ما صرح
به والاولوية والفرق بينهما ان اشدية الوجود في الخالق مثلا
باعتبار كثرة اثاره واولويته باعتبار انه نفس ذاته وظهر الفرق
وان ما في شرح الشرح اشارة الى ان ذكر كل من الاولوية
والاشدية مغن عن الاخر ولهذا يقال هو ما يتفاوت بالاولية
او الاولوية وقد تبعه غيره غير مستقيم اذ لا شك انه يتحقق الاولوية
في غير الاشدية والاقدمية وهو المراد حين جعلها اقساما بلا لها

او مقصود ذاته

نعم يمكن حمل الاولية على معنى عام متناول للكل ولا كلام
فيه بل الحق ان يق ان الشارح اكتفى عن الاولوية كما اكتفى بالاشدية
عن الازيدية اذ ليس المقصود هيهنا استيفاء اقسام التشكيك
ويق للنوع اما ان يراد بالنوع والجنس ما هو مصطلح
المنطق وكان المراد ان النوع بالقياس الى الجنس يقال له الجزئي
الاضافي وان كان يق الجزئي الاضافي لغيره او يراد بالنوع والجنس
الخاص والعام ولما كان التعريف لفظيا لم يتوجه ان ذكر احد
المتضائفين في تعريف الآخر غير جايز   الثاني يقابل الاول
اقول لا يخفى ان هذا ليس القسم الثاني من التقسيم المذكور بل
القسم الثاني لما جعله ثالثا كما لا يخفى وتخصيص هذا القسم
بالمقابلة من جهة ان المقابلة فيه من جهة اللفظ والمعنى معا
عليها ذكره ش فلا وجه لما في شرح الشرح اختار هذه النسخة
ميلا الى الاصطلاح وان كانت مرجوحة من جهة ان التقسيم لكونه
مقابل الاول في محل الاستغناء ولذا ترك في القسم الثالث والرابع
فان كان للمتعدد حقيقة فهو مشترك هذا غير صحيح
الا اذا كان المنقول مندرجا في المشترك كالمرتجل لكن فيه كلام سيجيء
كما في شرح الشرح فان قلت المنقول داخل في الحقيقة والمجاز
مثلا الصلوة اذا استعملت في اللغة في الاركان المخصوصة كان مجازا
وان استعملت في الشرع في الدعاء كان مجازا اقول اذا كان استعمالها
في الاركان المخصوصة مجازا اذا كان استعمالها فيها بسبب انها
موضوعة للدعاء والاركان المخصوصة علاقة معها واما اذا استعملت فيها
من جهة انها موضوعة لها في اصطلاح الشرع فلا كلام في كونه
حقيقة

حقيقة وكذا العكس ولا يذهب عليك ان بمثل ذلك يلزم
كون المشترك ايض داخلا في الحقيقة والمجاز اذ بالنظر
الى كل وضع كان استعماله في المعنى الآخر استعمالا في غير الموضوع له
فلو تحققت علاقة كان مجازا والا لكان غلطا وبهذا يظهر
ان ما ذكره ش النقل ان لم يكن لمناسبة فهو من المشترك
اللفظي اذ هو موضوع لهما على السوية وان كان لمناسبة
فهو حقيقة في المعنى الاول مجاز في الثاني بحسب اللغة وحقيقة
فيه مجاز في الاول بحسب العرف ولاندراجه تحتهما لم يتعرض
له المص في التقسيم محل نظر وتامل فتامل قيل في الجواب عن النقض
بالمنقول انما يلزم ذلك لو لم يعتبر اتحاد الاصطلاحين في المعنيين
وليس كذلك واقول فيه نظر اما اولا فلان هذا القيد لو اعتبر
في تعريف المشترك فينبغي ذكره اذ لا قرينة يدل عليه ولا
يشعر به الحد فيفسد على ما مر واما ثانيا فلانه لو اعتبر
هذا القيد في تعريف المشترك لزم انه اذا وضع لفظ
آخر في اللغة لب مثلا ثم وضعها طائفة اخرى لـ من غير
ان يلاحظ الطايفة الثانية الوضع الاول فلا شك انه
مشترك ولم يصدق عليه حده بسبب القيد المذكور بل الحق
ان هذا القيد لم يعتبر في المشترك   وهذا بناء على ان المجاز
يستلزم حقيقة هذا من الشارح اعتراض على المص اذ المص
لم يقل بالاستلزام ثم المراد بالحقيقة والمجاز ما كان حقيقة
ومجازا بالفعل لا انه يتحقق معنى لو استعمل اللفظ فيه كان
حقيقة او مجازا والا لم يتحقق كون المجموع معاني حقيقية اذ

اذ كل شيء تحقق له جزء او لازم واقله انه ليس غيره
ومثل هذا اللزوم عند ارباب الاصول والمراد من المعنى معتبر
المتعدد جميع ما هو معنى له فلا يرد انه قد يكون الجميع
على تقدير استلزام المجاز الحقيقة بان يعتبر معنيان مجازيان
فقط ثم اعلم انه لا بد في تعريف المشترك من اخذ قيد اخر
وهو ان يكون وضعه لكل واحد من المعاني باوضاع متعددة
حتى لا ينتقض بمثل لفظ هذا على ما سيجيء ان الوضع فيه عام
والموضوع له كل واحد من الخصوصيات وفي تعريف المترادفين
من قيد اخر هو انه كل واحد من اللفظين موضوع لذلك
المعنى ثم اعلم ان المراد من الوضع في هذا البحث هو الوضع
بمعنى تعيين الشيء بنفسه اي لا بقرينة سواء كان
شخصيا او نوعيا وسواء كان خاصا او عاما واما الوضع
بمعنى تعيين الشيء مطلقا فيجري في المجاز وهو ما يدل
على ذات غير معينة اي غير معينة اصلا فيخرج اسم الزمان
والمكان والآلة لان الذات معينة فيها بتعيين المكانية
والزمانية والآلة واما مثل الابيض فخصوصية الذات انما
هي الجسم او السطح فعلم من خارج لا من مفهوم الصيغة على
ما سيجيء ونقوله واستدل عن دليل المختار الذي
يزيفه قدس سره قد خالف هذا الاصطلاح في مباحث
النسخ حيث قال واستدل بان ابرهيم عم امر بالذبح
فانه قد اورد عليه الاعتراض واجاب عنه فبقي اصل الدليل
سالما انتهى فان قلت المراد به ان يعبر عن دليل المختار

الذي

الذي يزيفه باستدل سواء كان التزييف مرضيا عنده
او مجابا قلنا فح ينبغي ان لا يعبر عن الدليل الذي يعترض عليه
ويجيب عنه بقوله لنا وليس كذلك اذ كثيرا ما يعترض على لم ره
الذي يعبر عنه بقوله لنا ثم يجيب عنه على ما اشار اليه الشارح
حيث قال وعن السؤال بقيل كذا واعتراضا اورد وان
كان قد يقع فيه شك وحاصله انه لما دار وضعه واستعماله
بين المعنيين عند التشكيك جاز انتسابه اليهما في الوضع
والاستعمال بحسب الظاهر عنه فيدخل في كونه للمعنيين في الجملة
ويخرج بقولنا معا واما توجيه ان قوله على البدل احتراز
عن المتواطي فغاية ما فيه ان المتواطي يحمل على افراده بطريق الحقيقة
فيظن انه موضوع لها او مستعمل فيها حقيقة وليس كذلك بل
هو موضوع للقدر المشترك او مستعمل فيه وقد حمل على
الافراد فلذلك احترز عنه بقوله على البدل فانه وان كان
موضوعا للافراد او مستعملا لها بحسب الظاهر لكن ذلك الوضع
والاستعمال ليس على البدل بل باعتبار القدر المشترك والحق
ان هذا تعسف والاولى الاقتصار على الموضوع للجميع كالمثنى
والاظهر ان يقع في التمسك بمثل القرء ان الذهن تردد في المراد منه
ونحوه عند عدم القرينة وهذا دليل الاشتراك اذ لو كان متواطئا
او حقيقة ومجازا لسبق القدر المشترك والمدلول الحقيقي
وقولنا من غير ترجيح عند الحقيقة والمجاز اقول
فيه بحث لانه اما ان يقدر الوضع متعلقا للام كما هو الظاهر
او الاستعمال مرجح على الاول فاما ان يراد الوضع بالمعنى الاخص الغير

فانه موضوع للحلو والحامض ويقيد على البدل يخرج منه لانه وان صدق عليه انه موضوع للمعنيين معا لكنه ليس على البدل تحرر

يذ

المتحقق في المجاز او بالمعنى الاعم المتحقق فيه فعلى الاول لا حاجة
الى هذا القيد للاحتراز عن الحقيقة والمجاز وعلى الثاني
والثالث يدخل اللفظ المفرد اذا كان له مجازان متنافيان
قد استعمل فيهما لتركبهما من الحروف المتناهية اقول
الاولى ان يقال لكونهما اما حروفا او مركبة منها ليتناول مثل
همزة الاستفهام ثم ان المراد بالاسم الدال لا المقابل للفعل
والحرف على ما صرح به الشارح بل لا نسبة لها الى ما وضع له
لعدم تناهيها قال في شرح الشرح فيه بحث لان عدم التناهي
لا ينافي نسبة الاكثرية لان معناها زيادة عدده كما يقال ما فوق
العشرة اكثر مما دونها نعم لو اضيف الاكثر الى الغير المتناهي مثل
اكثر المسميات على ما هو عبارة المتن لم يصح لان معناه ما فوق
النصف ولا نصف لغير المتناهي اقول فيه نظر اما اولا فلانه
يقال في العرف فلان افضل من زيد بل لا نسبة له الى زيد وليس المراد
انه لا يتصور النسبة بينهما بل الغرض المبالغة في بعده عنه بحيث
لا نسبة حتى كانه مخالف له في الجنس فلا يتصور النسبة اذ النسبة
يقتضي تجانس المنتسبين فكذا ههنا غرضه ان الباقي كانه جنس آخر
ليس من جنس الموضوع له لغاية البعد بينهما وايضا المقصود
انه ليس للمتناهي نسبة الى غير المتناهي بان يكون نصفه او ثلثه
بان يزيد على المتناهي باضعاف مرات معينة محدودة حتى يحصل
الغير المتناهي او ينقص من غير المتناهي عدد معين حتى يساوي
المتناهي وذلك ظ واما ثانيا فلان معنى الاكثر ليس هو ما فوق
النصف انما يلزم ذلك في المتناهي واما في غير المتناهي فعدم ذلك ظ

انه اذا اخذ من الغير المتناهي عدد متناه كالاثنين كان
الباقي اكثر ولا يقتضي ذلك تناهي الباقي ولا المجموع ولو تم
هذا الدليل لامكن به نفي جميع الامور الغير المتناهية كعدد [الايام]
والشهور الماضية على راي الحكماء على ما لا يخفى ضد به اقول في [هذا]
الاستدلال نظر اما اولا فلان لقائل ان يقول يجوز ان يوضع
بعض الالفاظ بازاء كثير من المعاني لكن بوضع واحد كوضع
اسماء الاشارة والتزام كونها داخلة في المشترك خلاف [المشهور]
واما ثانيا فلانه يلزم على هذا الدليل ان يتحقق لفظ [مشترك]
بين معاني غير متناهية بل يجب بزعم المستدل ان يكون [كل]
معنى وضع بازائه لفظ فيتحقق البتة لفظ مشترك بين
المعاني الغير المتناهية الباقية من المعاني المتناهية التي
وضع بازاء كل منها لفظ مفرد فتامل ولا نم انها غير
متناهية اقول فيه ان مراتب الاعداد انواع متخالفة غير [متناهية]
عندهم والاولى ان يقال على تقدير تسليم كون المسميات غير
متناهية سواء كانت متخالفة او متضادة او متماثلة لا [يجب]
الوضع لها بخصوصها بل باعتبار الحقيقة التي اتفقت
هي فيها اذ لا يلزم ان يوضع لكل نوع مخالف لنوع آخر لفظ
على حدة كمراتب الاشد والاضعف من الالوان والاضواء
بل ساير الكيفيات اذ معلوم ان ليس لكل بياض اسم موضوع
له بخصوصه وح نقول ان لم نقصد تلك الافراد بخصوصها

اذ الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية

[illegible] ذلك [illegible] فوق [illegible]
[illegible] فيقال [illegible]

استعمال اللفظ في الفرد المشترك وبعضهم بخصوصيته من القرائن الخارجية
فلا يلزم كون استعمال اللفظ مجازا اذ لا استعمال للفظ الا في المعنى
العام الذي وضع اللفظ بازائه لكن المسميات ما نعقله من المعاني وذلك
متناه اقول فيه نظر اذ لا شك انه لا بد ان يكون لا تناهي المعاني في الدليل المقابل
لتناهي في اللفظ وسمع تناهي الالفاظ ويستدل باسماء الاعداد ومن المعلوم
ان اسماء العدد ليست غير متناهية بالفعل بل بمعنى ما لا يقف الى حد وكذا المعاني
التي نعقلها غير متناهية بهذا المعنى فمنع لا تناهي المعاني ومنع تناهي الالفاظ لا
يجتمعان والظاهر للمستدل ان يقول مرادي بلا تناهي المعاني لا تناهيه بمعنى
لا تقف وذلك مما لا شك فيه وح يسقط هذا المنع وان قيل ان الالفاظ غير متناهية
بهذا المعنى ايضا لتركبها مرات غير متناهية واختلاف الصور بحسبها فيرجع
الى المنع الذي نعمه ويسقط هذا المنع وكانواع الروائح عطف على قوله
المجازية والتقديس ويعبر عنه بالالفاظ المجازية كما عرفت والحقيقية كانواع
الروائح فان التعبير عنها بالاضافة الى المحل عبرها كما وجه من سره امن اليه بحث
اذ الكلام على تقدير تسليم لا تناهي المعاني وتناهي الالفاظ وما ذكر من الدليل على
تناهي الالفاظ يدل على تناهيها مطلقا سواء كانت مفردة او مركبة ح يلزم خلو
بعض المعاني عن الالفاظ الموضوعة للحقيقة والجواب انه لا اختلاف في ان الوجوب
والامكان حاصله ان المعنى المشترك قد يندرج تحته حقائق مختلفة بعضها
يقتضي الوجوب وبعضها يقتضي الامكان واختلاف اللوازم عند اختلاف
الملزومات جائز اقول فيه بحث اذ للمستدل ان يقول كلامي في نفس هذه الحقيقة
هل انها تقتضي الوجوب او الامكان لا في الحقائق النوعية المندرجة تحتها فانها

من حيث هي اما ان تقتضي الامكان او الوجوب والجواب بانه يجوز ان
لا يقتضي هذا المفهوم العام شيئا منهما من حيث هو بل المقتضي هو الحقائق
المندرجة تحتها ليس بشيء اذ كل مفهوم فبالنظر الى نفسه اما ان يجب
وجوده او لا يجب واما ان يجب العدم او لا والحصر عقلي بل الحق في الجواب
ح ان يقال نختار انه يقتضي الامكان ولا يلزم من امكانه امكان اصل الصفة
التي للواجب اذ لعل هذا المفهوم العام عرضي لافراده وربما يجاب عن اصل
الاستدلال بان وصف القديم انما يكون واجبا بالغير لان وجوبه انما هو
بذات موصوفه فيكون ممكنا نظرا الى ذاته نعم انه في القديم مقتضى ذات الموصوف
وفي الحادث مقتضى غير ذاته وذلك لا يقتضي كون الشيء واجبا ممكنا اقول فيه
نظر اذ للمستدل ان يقول مرادي ان بالوجوب الوجوب بالنظر
الى ذات الموصوف وبالامكان الامكان بالنظر اليه وظاهر انهما لا يجتمعان ح بلا
شك بان نوع علمه واجب بالنظر الى موصوفه وهو الباري الواجب والنوع
الاخر ممكن كان وجهه الجواب المذكور في الكتاب الا ان يقال نختار انه
مقتضى واحد لكان واجبا بالنظر الى موصوف معين هو ذات الواجب ممكنا نظرا
الى موصوف اخر هو الممكن ولا استحالة في كون شيء واحد واجبا بالنظر الى واجب بالنظر
الى امرين نعم لا يجتمع بجوز ذلك بالنظر الى شيء واحد قلنا ما انه لا بد
التشكيك فانه قد في المنتهى اقول فيه نظر لان ما ذكر في المنتهى انما ينفي التشكيك
بالشدة والضعف على ما يدل عليه كلامه س سره وما في شرح الشرح ويظهر عند
التامل ولا ينفي الاقسام الاخر كالتقدم والتاخر والاولوية وعدمها ولا يلزم
من نفي الخاص نفي العام فلم يلزم من نفي الاشتراك لفظا ونفي واحد من اقسام التشكيك
التواطؤ وهو ظ واراد بكون التفاوت ماخوذا في مهية ما صدق عليه انه ماخوذ في

ما صدق عليه

في ضمنه ما صدق عليه من حيث انه ما صدق عليه المسمى فلا يلزم التشكيك في
مفهومات اخر صادقة على تلك الافراد وتحقيقه ان التفاوت حصة زائدة
من المسمى بنظر العقل بمعونة الوهم من الاشد فيصير سببا لاختلاف صدق
المسمى على تلك الافراد ولا يخفى ان هذا الدليل والجواب يجريان في الذاتي والعرضي
بلا فرق لخفاء القراين هذا لا ينفي الاشتراك اذ لم يستعمل اللفظ المشترك
مع القراين الخفية بل اشترط القراين الواضحة وهذا تحقيق ما يذكره من بحوث
الاول واقول يمكن اجراؤه مثله في نفي المجاز ايضا لو تحقق الوضع النوعي في
المجاز كما يظهر من كلام الشارح او تحقق الاستعمال فيه لا تحمل المتقدم من الوضع
او الاستعمال واللازم يكفي بيان الملازمة ان فهم المعنى المجازي لا يحصل لخفاء
القراين فيقع في الخطأ بسبب ذلك فاما المجاز او متواطئ ليس على ما ينبغي ثم يتحقق
الفرق بين المشترك والمجاز في انه عند خفاء القرينة يحمل اللفظ المجازي على المعنى
الحقيقي ويفهم منه ذلك وفي المشترك لا يحمل على شيء مخصوص لكن ذلك الفرق غير
مفيد لانهما متساويان في عدم فهم المعنى المراد عند خفاء القراين منهما بل نقول لعدم
فهم المعنى المراد وغيره اولى من فهم المعنى الغير المراد اذ نسبة الاول الى الثاني من
قبيل نسبة الجهل البسيط الى المركب فتأمل واما دفع الفهم التفصيلي فهم المعنى المراد
بخصوصه والبيان حيث قال لان المقصود يعرف بالقراين والا فالفهم التفصيلي
المجرد من الارادة قد يحصل في المشترك بدون القرينة بالنسبة الى من هو عالم
بوضع اللفظ لجميع تلك المعاني التي وضع بازائها اللفظ على ما مر وهو المشهور
به قبيل اسماء الاجناس اقول فيبحث اذ الغرض من وضع اللفظ لمعنى فهم ذلك
المعنى بخصوصه وهنا غير متفق في اسماء الاجناس اذ اسماء الاجناس وضعت
لتلك الحقايق الكلية كان الغرض من وضعها استعمالها فيها بخصوصها والا لكان

فاذا

فاذا قلنا جاءني رجل وكان ذلك الرجل زيدا كان لفظ الرجل مستعملا فيما وضع
له وهو الفرد الكلي المقيد بالوحدة المطلقة او ماخوذا من حيث هو بخصوصه وان كان
هيهنا هو زيد لا انه مستعمل فيه وهذا بخلاف المشترك اذ الغرض من وضعه لخصوص
معنى ان يستعمل فيه ويراد به خصوصه الا ان يقال ما ذكرت بالنظر الى وضع واحد
واما بالنظر الى الوضعين فالمقصود احدهما عند تساويهما بعدم القرينة كما هو مختار
صاحب المفتاح هذا والتعريف الاجمالي قد يكون لجهل المتكلم بالتفصيل او للتفصيل
في التفصيل بحيل لمصلحة من المتكلم او المخاطب او غيرهما واما وقوعه جنبيا
فلانه يلزم التطويل بلا فائدة قال في شرح الشرح ثم اذ ربما يقع البيان بالمجموع
يعني انا حصل البيان بمجموع اللفظ والقرينة لم يكن التطويل بلا فائدة التحصيل
به بيان المراد اقول فيه نظر لان مقصد الشارح انه يلزم التطويل بلا فائدة تختص التطويل
به اما فائدة بيان المراد فتحصل من اللفظ المفرد بلا مؤنة ذلك التطويل وهذا
كما يقال لمن سلك طريقا اطول الى المطلوب من غير اشتمال على نفع ما ذكره معتبر حيث
قال او يشتمل الابهام ثم التفسير على زيادة فائدة كما يقرر علماء المعاني كان صوابا
وكذا ما اورده من انه ربما لم يكن للمعنى المقصود لفظ مفرد اقول وايضا يمكن ان يقال
لو سلم فيجوز ان يكون اللفظ المشترك مع القرينة اخف واقصر من ذلك المفرد و
ايضا يجوز ان يكون القرينة حالية لا لفظية ولو سلم انها لفظية فنقول لعل ذلك
اللفظ مما يتعلق بذكره غرض اخر كما في قولنا في باب المجاز رأيت اسدا في الحمام
فان في ذكر الحمام تحصيل الغرض الذي هو اعلام كون الرجل الشجاع رآه في الحمام
ومع ذلك يتضمن قرينة المجاز فكذا هنا اذ قد يصلح احدهما للاخرى الفاقة
قال في شرح الشرح لصاحب اللام في للاخرى متعلقا بيصلح المقدر وصلوحان

صلوح اللفظ للرادف انما هو للقافية دون الروي اذ الروي هو الحرف الآخر
من القافية والقافية هي آخر كلمة في البيت عند كل بها اتى كغيره بحث اذ لا شك
ان قوله لوزن الشعر عطف على للروي فاذا جعل الروي متعلقا بيصلح المقدر لا
يمكن ان يكون المعنى ان احد المترادفين يصلح ان يكون رويا والا لصار المعنى في المعطوف
وهو وزن الشعر ان احد المترادفين يصلح ان يكون وزن الشعر ولا يخفى فساده
بل يجب ان يكون المعنى ثم في المعطوف عليه ان احد المترادفين يصلح لحصول
الروي به كما ان المعنى في المعطوف ان احدهما يصلح لحصول الوزن به وح لا حاجة الروي
الى تفسير الروي بالقافية لانه خلاف المشهور المتعارف واما جعل قوله لوزن الشعر
متعلقا بفعل آخر مثل يصلح [illegible] ملخص حاشية [illegible] فمتكلف
لتحمله اي للقافية تفسير للروي بالقافية بل المقصود تخصيص الروي بالقافية كما
[illegible] في تفسير المشتق [illegible] في حد
بتفسيرها اي في المعنى والغرض منه تخصيص الروي بالروي الحاصل القافية اطلاق
المطلق في المقيد اذ الروي هو الحرف الآخر من القافية او الفاصلة على ما وقع
في عبارة علماء البديع وهذا تعسف بل الاولى تعميم الروي حتى يتناول النثر على
ما في المتن والاظهر في توجيه المتن ان يجعل الروي متعلقا بالتيسير اي التيسير في النظم
والنثر الملحوظ الروي او لحصة الوزن على ان يكون الاول مشتركا بين النظم والنثر
والثاني مختصا بالنظم او يختص كلاهما بالنظم ويعرف حال النثر بالمقايسة
وكالتقابل وهو ذكر معنيين متقابلين اراد بالتقابل على ما وقع في اكثر
نسخ الشرح معناه اللغوي وهو ما فسره به ويسمى هذا في عرف علماء البديع
بالمطابقة وجعلوا التقابل قسما منها وعرفوه بان يؤتى بمعنيين متوافقين

اي غير متقابلين ثم بما يقابلهما كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا على انه
لا مناقشة في الاصطلاحات فجاز ان يطلق التقابل على ما يسمى مطابقة بالعكس
فقد وقع في بعض نسخ الشرح وكالتطابق مكان وكالتقابل موافقا للمتن و
المنتهى والاحكام وح لا اشكال وانما تيسير بذلك المقصود دفع ما ذكره الشارح
من ان الترادف لا مدخل له في تيسير المطابقة اذ المعتبر فيها الجمع بين معنيين
متضادين ولا اعتبار فيه لخصوصية اللفظ كالتجنيس اذ التجنيس من المحسنات
اللفظية وذلك متحصل باحد اللفظين دون الآخر واما التطابق فمن المحسنات
المعنوية ولا مدخل فيه لخصوصية احد اللفظين المترادفين فلعل المصنف لم
يشترط في المطابقة الموافقة في الوزن كالتقليل والتكثير او التوافق في الحرف
الآخر كالكبير والصغير على ما توهمه البعض حتى يكون لخصوصية اللفظ مدخل فيه
وبيانه ان معنى تيسير الترادف للمطابقة حصولها باحد المترادفين دون الآخر
بان كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر غير مراد وغيرها تراد فانه يحصل
باعتبار ذلك المعنى اللفظ المتقابل دون المرادف الآخر كما قال البغدادي في جواب
الحريري حسنا خيرهم حيارهم فوقع التقابل بين الحسن والحيار باعتبار ان
يراد بالحسن الخسيس وبالحيار خلاف الاشرار لا ما هو المراد ههنا وهو ما يراد
هو القناعة وقد وقع ايضا بينهما المشاكلة بوجه آخر وهو باعتبار المعنى المراد لانه
كان معنى القناعة ايضا وهو البث المخصوص اذ لا يخفى ما بين الحسن والقناعة من
المناسبة فالمراد بالمشاكلة هو التناسب المسمى في البديع بمراعاة النظير لا المشاكلة
المصطلحة التي هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته ولما كان المشاكلة تحصل
في لفظ الحيار مع الحسن باعتبار معنى المشترك بينه وبين القناعة فلو بدل بلفظ

القنا التي كاتي في الشاكلة وان فات التقابل ثم لا يخفى ان التقابل هيهنا انما
انما نشأ من اشتراك كلمة تحسن لطخا بين معنييه فلاشتراك لطخا بين
المعنيين مدخل في حصول التقابل بخلاف كونه مرادفا فانا لو فرضنا ان القنا لم
يوضع لمعناه لم يفت ذلك في التقابل اصلا وغاية توجيهه انه اذا فرض وضع القنا
لم يوضع لمعناه مقدما عليها وضع لطخا له كان لو صيله مع ملاحظة وضعه للمعنى
الاخر دخل في حصول التقابل وبهذا تم المط اذ يكفي سند المنع لو اورد مثل هذا
السوال في رحبة بحيث بانه ناش من اشتراك لفظ الرحبة بين الفضاء والرحمة
ملتبس له فقوله اذا التجنيس فيحصل بدون الاشتراك كما في قولهم البدعة شرك
الشرك فكونه قبل حبالة الشرك لفائدة الترشيح ما هو من الاشارة اليه من انه من المحسنات
اللفظية بخلاف التقابل   الا الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة فيا فانه
قد فسر المترادف في المشهور بكونه لفظين او اكثر في الدلالة على الانفراد بحسب قوله ردم
اصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة وقد يخص اللفظ بالمفرد على ما في المنهاج
وهو الظ من كلام المص حيث جعل المترادف من قسم المفرد فيقيد من جهة
واحدة يخرج الحد بالقياس الى المحدود لان دلالة المحدود اجمالية من جهة وضع واحد
ودلالة الحد تفصيلية باوضاع متعددة فليست من جهة واحدة هذا لو فسر
الشرح قول التعريف المستفاد من التقسيم الذي ذكره المص للمترادف لم يوجد فيه
قيد من جهة واحدة فاحتاج الحد بعد هذا القيد في كلام المص بعيد بل الاظهر ان
يكون معناه ان الحد يدل على المفردات فليس لفظا مفردا فيخرج بقيد الافراد والمراد
ان الحد يدل على متعددة مفصلة وهي مغايرة للمدلول الواحد الذي هو المحدود و
هنا بناء على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ثم اذ الصورة الذهنية في

في لفظ المفرد هو الصورة الواحدة البسيطة وفي المركب الصور المتعددة وهما
متغايرتان فاذا اراد ان الحد تاما حينئذ لا يمكن ان يكون اللفظ المركب جزء صورة
يدل على النسبة التي بين المفردين مثلا في الحيوان الناطق جزء صورة هو النسبة
التركيبية التوصيفية دالة على تقييد الحيوان بالناطق وتوصيفه به دلالة تبا
لوضع المركب ومن المعلوم ان هذه النسبة لا يستفاد من لفظ الانسان اذ الانسان
لا يجوز اسم الجنس والفصل ايضا فكيف يدخل النسبة في الانسان التي هي نسبة
حقيقية لكن هذا الجزء من جزء المركب ليس معتبرا في الحد على ان يكون بحيث لو
والا اشتمل الحد على ما هو خارج عن المحدود بل هذا شرط لكون الحد حدا عند من اشترط في
الحد تقييد الجنس بالفصل لكن يمكن ان يتحقق ان من قال بان الحد مرادف
للمحدود ان معنى مجموع المفردين من غير اعتبار جزء الصورة وما هو مدلوله هو معنى
المحدود فالمراد بالحد مجموع المفردين من غير اعتبار الهيئة معهما ثم لا يخفى ان
في الوجه الاول الذي ذكرنا كما يلزم عدم الترادف بين المفرد والمركب كذلك يلزم
عدم الترادف بين المركبين بخلاف الوجه الذي ذكره الشارح وبخلاف الوجهين الاخيرين
اللذين ذكرناهما   فقد اختلف في وجوب صحة وقوع كل واحد منهما بدله من
على النسخ المشهورة هكذا يقع كل من المترادفين مكان الاخر واما النسخة الواقعة
لا الشايع فيها يجب وقوع كل من المترادفين مكان الاخر ومن المعلوم ان ليس
النزاع في وجوب الوقوع بل ولا في نفس الوقوع بل النزاع انما هو في صحة الوقوع
فقد لفظ الصحة لذلك ثم اعلم ان الصحة لو كانت عقلية والا لم يكن كانت مشتقة
فوجوب الصحة في قوة الصحة وعدمها في قوة امتناعها عقلا قال والاصح وجوبها اذ لو
الى الصحة ولم يقل اذ لو لم يجب الصحة قال في شرح الشرح واحتاط في ان المدعى لو كان

نفس الصحة في الجملة لم يتصور فيه خلاف ولم يستقم قوله لو صح لصح حتى اكر فلذا
جعل محل الخلاف وجوب الصحة ولئن سلمنا اقول محل وجوب الصحة على ان يكون
تحققه في جميع المواد والافراد اذ في صحة الوقوع في بعض المواد لا نزاع فيه
ثم قال وتحقيق ذلك ان الصحة التي هي الامكان اذا اخذت جزء المحمول بغير القضية
ضرورية كانت يجب الحكم بها ضرورة ولما كان وجوب الصحة اذا اخذت
جهة القضية في قوة الصحة اذا اخذت جهة القضية صح جعل الامتناع نقيضا
لوجوب الصحة فلذا قال اذ لو امتنعت والحاصل انه اخذ الصحة في المدعي جزء
المحمول وفي الاستدلال جهة لحمل لعدم تفاوت المعنى اقول فيه بحث اما اولا فلانه
اذا كان الصحة التي هي الامكان اذا اخذت جزء المحمول بغير القضية ضرورية فلا
فرق بين جعل المدعي نفس الصحة وبين جعلها وجوب الصحة فلم يستقم ما ذكره اولا
من ان المدعي لو كان نفس الصحة في الجملة لم يتصور فيه خلاف ذلك لم يصح قوله
ولما كان وجوب الصحة والحاصل انه لما حمل لفظ الوجوب على ما فيه تصديقه
لم يحصل من الصحة حتى يتم لنا الجميع المواد لم يحصل التنافي والتلازم بين وجوب
الصحة وبين نفسها واما ثانيا فلان كون وجوب الصحة اذا اخذت جزء القضية
في قوة الصحة اذا اخذت جهة القضية لما يقتضي جواز جعل امتناع الوقوع الذي
هو المحمول حينئذ كون الصحة جهة للقضية في قوة نقيض وجوب الصحة لان وجوب
امكان الوقوع في قوة نقيضها امتناع ولا يقتضي كون امتناع الصحة في قوة نقيض
وجوب الصحة هذا وفي قوله وفي الاستدلال جهة لحمل مسامحة اذ الصحة لم يكن
في الاستدلال لكن المراد ان ما فرض في قياس الخلف على ان يكون نقيضا للمدعي
فانما هو نقيض للازم الدعوى وهو ما يكون الصحة فيه جهة للقضية للمادة اولا

وجعل المدعي اذ الامتناع نقيض الامكان وحاصل ايرادنا عليه ان وجوب
صحة الوقوع في قوة صحة الوقوع لكن ذلك لا يقتضي كون امتناع الوقوع في قوة
نقيض وجوب صحة الوقوع لا كون امتناع الصحة في قوة نقيض وجوب الصحة
والحاصل انه لو وقع في نسخة الشرح هكذا اذ لو لم امتنع اي وقوع احد المترادفين
مكان الآخر لكان هذا اوجها وليس يليق بتأمل قالوا الوجه ان يقول جوابا بحث
اذ لو كان النزاع في صحة وقوع كل واحد من المترادفين مقام الآخر في جميع المواد
من حيث افادة اصل المعنى من الايجاب والسلب غير محتمل ولم يتوجه عليه دليل
الخصم ان اللازم مختص بما ذكره في افادة اصل معناه كما في تكبيرة الاحرام
اذ قد يتعبد هنا بالتلفظ بهذا اللفظ المخصوص بل الجواب على المذهب المختار
ليس لا هذا اذ الجواب الاول لا يصح الا على مذهب الحنفية واما الجواب الثاني
فيرد عليه انه لو قيل بدل خداي بزرك اي الله اعظم او اجل لجزم بصحته في تكبيرة الاحرام
وهذا البعض جزء جواز فانما يكون من قبل القائل بالتفصيل لانه يجوز وقوع كل واحد
من المترادفين مكان الآخر اذا كانا من لغة واحدة واذا كانا من لغتين فلا يجوز
على ما قيل ولا يمكن ان يكون من قبل القائل بالجواز مطلقا كالمص وان كان النزاع
في صحة الوقوع في جميع المواد مطلقا فالايجاب غير محتمل اذ لا شك انه قد يحصل الغرض
او القافية او غير ذلك باحد المترادفين دون الآخر كما مر آنفا واعترف به المص
والبعض قد يحصل التعبد بخصوص احد المترادفين كما في تكبيرة الاحرام هذا وتقريب
الجواب الاول على المذهب ان القياس يقتضي تجويزه لانه يمنع لبطلان التالي
والثاني منع الملازمة لوجهين احدهما ما مر الاشارة اليه من ان الجواب الاول
على المذهب المختار بخلاف الثاني وثانيهما ان في الجواب الثاني تخصيص المدعي فيه

بخلاف بخلاف الاول اذ فيه ترك الدعوى على عمومها والحقيقة في اللغة
ذات الشيء اللازمة له قال الآمدي الحق لغة الثابت اللازم وهو نقيض
الباطل ومنه حقيقة الشيء اى ذاته الثابتة اللازمة له اقول ما نقلنا يظهر
ان ما ذكره الشارح في تفسير الحقيقة ليس هو باصطلاح الآمدي معناها بحسب اللغة
بل هذا المعنى ماخوذ من المعنى اللغوي لان هذا معنى اسمي المعنى اللغوي بمعنى صيغة
فصار الحاصل ان لفظ الحقيقة قد نقل عن معنى الثابت اللازم سواء كان
الموصوف ذات الشيء او غيرها لا ذاته الى معنى الاسمية اى ذات الشيء وذكر اللازمة
لبيان المناسبة مع المعنى الاصلي المعتبرة في النقل واطلاق المعنى اللغوي على هذا المعنى
المنقول اليه وان امكن توجيهه لكن الظاهر ان المعنى الذي نقل اللفظ منه الى
المعنى المراد هنا وهو اللفظ المستعمل في وضع اول هو المعنى الوصفي وتوسيط
هذا المعنى في النقل تعسف ك اي بحسب وضع اول كأنه حصل كالمنقول بمعنى
الدار المبينة كما في قولنا هذه ت دارة في هو وحبستها حتى ماتت اى بسبب هرة
حبسها فلفظ في ح متعلقة بالاستعمال لكن لا اشتباه في المتعارف اللفظ
مستعمل في المعنى الفلاني على ان يكون في صلة للاستعمال بل مثل ما قيل ان هذا اللفظ
يستعمل في وضع الشرع مثلا على معنى انه يستعمل بسبب وضع الشرع ويحتمل ان يكون
كلمة في مستعملة في الظرفية المجازية الناشئة من السببية المذكورة فصار كما
لو الوجه الاول وهذا الوجه ايضا جار في مثل قولهم هذا اللفظ مستعمل في وضع
الشرع وتوجيهه انه لا شك ان المعنى ليس ظرفا حقيقيا للاستعمال وقد شاع انه يقال
ان هذا اللفظ مستعمل في هذا المعنى بناء على الظرفية المجازية فكذلك يجوز ان يقال
هذا اللفظ مستعمل في وضع الشرع مثلا بناء على ان الوضع سبب الاستعمال فكأنه يحيط

بل م

به وعلى هذا فقول الشارح بحسب وضع اول بيان لما صدق المعنى على الاول ايضا انه
ليس المراد ان لفظ بحسب مقدر في نظم الكلام وعلى الوجهين لا ينتقض التعريف
بلفظ الصلوة اذا استعملها الشارع في الدعاء مثلا بناء على مناسبتها للاركان
المخصوصة لان ذلك الاستعمال ليس بسبب الوضع الاول ولا حاجة الى حمل
الوضع بمعنى الموضوع له كما ظن غيره واذا حمل كلمة في صلة للاستعمال
لا يحتاج الى حمل الوضع بمعنى الموضوع له ولا الى تقييده احتمال يكن كونها
مثل فصلهم في اصطلاح التخاطب قولنا من حيث هو موضوع له اولا خلا
عن لزوم النقض المذكور وكون الوضع بمعنى الموضوع له وتقييده في اصطلاح
التخاطب او قيد الحيثية بناء على الشهرة وان كان غير عزيز في كلام المص
لكن لا يخفى ما في الجميع من التكلف ففي هذا التوجيه يلزم ارتكاب التكلفين
وفي توجيه الشارح لا يلزم الا التكلف واحد وهو عدم حمل في صلة للاستعمال
فتوجيه الشارح اول وبالقبول احرى وبما قررنا ظهر ان ما في الشرح حسب
قال فاذكره الشارح من انه لو اريد بالوضع الموضوع له لزم خلاف الظاهر ولا
حاجة الى زيادة قيد اصطلاح التخاطب كلام قليل الجدوى ثم ما هو كلام قليل الجدوى صح
قد ينبه بتفسير غير الاول ما لوحظ فيه وضع سابق لا المعنى المضاف اليه الثاني ٢ على ان المراد الوضع الاول
حتى يشكل بالحقيقة التي لا يكون لها وضع اخر اصلا لا باشتراك ولا بالمجاز ما لم يلاحظ فيه وضع سابق م
ما في شرح الشرح ويحتاج الى دفعه بما ارتكبه من التكلف بانه صدق عليه انه
اول بالنسبة الى وضعه المجازي على طريق الفرض والتقدير واراد بملاحظة
الوضع السابق ملاحظته حين الاستعمال اذ ملاحظة الوضع السابق حين
الوضع يعتبر في المنقول ايضا فيخرج المنقول لو حمل على عدم ملاحظة الوضع
اي بخصوص النوعي

السابق على عدم ملاحظة حين الوضع الثاني ويمكن ان يراد به ملاحظة الوضع
السابق حين الوضع ان الوضع السابق شرط لتحقق هذا الوضع وعلى هذا
يدخل المنقول اذ الوضع السابق فيه ليس شرطا لنفس الوضع الثاني بل لكون
الموضوع منقولا وهذا بخلاف المجاز اذ ما لم يتحقق الوضع بالنسبة الى المعنى
الحقيقي لم يتحقق الوضع النوعي الصادر من الواضع وهو ان كل ما
وضعته لمعنى فلكم ان تستعملوه فيما يناسبه وفرق آخر بين المجاز والمنقول
هو ان المناسبة في المجاز شرط صحة الاطلاق ولهذا اذا انتفت المناسبة لم يصح
الاطلاق وفي المنقول مرجح ومخصص للفظ بالمعنى الثاني ولهذا قد يزول
المناسبة ويصح الاطلاق على ما يجيء ثم قال نعم لو قيل انا لا نريد بالوضع
الموضوع له وكان حينئذ اصطلاح التخاطب مذكورا ومستدركا لم يبق لقوله اولا
فائدة اصلا لكان سديدا لان قولنا الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في
اصطلاح التخاطب جامع مانع لا غبار عليه اللهم الا ان يقصد صحة التعريف
على الحد من شرط النقل في افراد المجازات وجعلها موضوعة في حال تأويل
لسيد اراده هذا الاشكال يتوجه على توجيه الشارح على ما توهم العبارة
بل هذا السؤال والجواب يجريان في التوجيهين لكن يتجه عليه ان كلام الشارح
بان الخلاف في افراد المجازات باعيانها ام انه يكفي العلاقة المعتبر نوعها وليس
كذلك اذ الاستعمال الواضع اللفظ في معنى غير موضوع له وهو ذلك والحق لو كان هذا
وضعا شخصيا لزم ان يكون على تقدير الاكتفاء بالعلاقة من الواضع والرخصة
في استعمال اللفظ الموضوع لمعنى فيما يناسبه في كل المعنى هيهنا نوعيا على تقدير
اشتراط النقل كما هو رأي البعض وعلى تقدير عدم الاشتراط والاكتفاء بالعلاقة

في شرح المجاز موضوع للمعنى المجازي ... بلزوم الخلاف في اشتراط النقل

المعتبر فيهما معا لم يخرج المجاز بقيد الوضع ويحتاج الى زيادة قيد
كما لا يخفى على ان من قال بالوضع في المجاز قال بان وضعه نوعي وعلى هذا
التوجيه كان الوضع شخصيا بل الصواب ان الخلاف في تحقق الوضع في المجاز
فرع الخلاف في تفسير الوضع هل هو تعيين اللفظ بنفسه فلا يكون في المجاز
وضع او التعيين مطلقا فكان فيه وضع ويكون هذا الخلاف متفرعا على خلاف
لفظي لا معنوي على ما يلزم من توجيهه رحمه ثم المتبادر من الوضع هو المعنى الاول
على ما صرح به في حاشية المطالع حيث قيل الحقيقة هي اللفظ المستعمل في الوضع
او فيما وضع له في اصطلاح التخاطب لكان جامعا مانعا لا حاجة فيه الى قيد
الاول فقيد الاول كان للتوضيح لا للتصحيح ويمكن ان يكون الحمل الوضع على هذا
المعنى لزم خروج الحرف بل الفعل عن تعريف الحقيقة اذ لا بد في الحرف
من ذكر المتعلق وفي الفعل من ذكر الفاعل على ما عرفت فالتعيين فيهما ليس بنفسه
بل مع القرينة فلا بد من حمل الوضع على المعنى العام الشامل للمجاز فيحتاج
الى قيد الاول ثم قال في شرح الشرح متصلا بما نقلنا بقي هيهنا اشكال قوي
هو انه ان اريد الوضع الشخصي خرج كثير من الحقائق لان جميع المركبات وكثيرا
من الافعال ومثل المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وبالجملة كل ما يكون
دلالته بحسب الهيئة دون المادة فانها موضوعة بالنوع دون الشخص وان
اريد مطلق الوضع اعم من الشخصي والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف
لانه موضوع بالنوع اقول لكلامه نظر فان هذا الاشكال لا يرد على هذا التعريف
المذكور فيه قيد الاول لظهور ان هذا الايراد بعد هذا القيد اذ بعد اختيار
الشق الثاني يخرج المجاز بقيد الاول على ما عرفت نعم هذا الاشكال يرد

الفصل

على التعريف المشهور الذي علم بذكر فيه هذا القيد وتوجيهنا جواب ماذكره
في التلويح من ان المراد من الوضع تعيين اللفظ بنفسه لكن اخذ هذا المعنى
اعم من الشخصي والنوعي وتم بخروج المجاز اذ لم يتحقق هذا الوضع فيه ودخل
المشتقات ونحوها وانت بصير بان هذا الايراد على التعريف المشهور على
ماأورده شارح المطالع لا يندفع بان استعمال اللفظ في المعنى المجازي ليس بسبب
ملاحظة وضع اول له على ماقيل لان قيد الاول ليس بمذكور في تعريف شرح
المطالع لما انا سنذكر الايراد عنه بما نقلنا عن التلويح وهو الذي ذكره
السيد في حاشية شرح المطالع لهذا الايراد ثم لا يخفى انهم اعتبروا في المشهور تعريف
الحقيقة والمجاز في كتب الكلام والمص لم يصرح به اكتفاء بانه جعلهما من اقسام
اللفظ المفرد فالمراد باللفظ في التعريفين هو اللفظ المفرد على ان يكون
اللام للعهد فذكر الكناية مع المصدر والمشتق مضافا على ان المراد من الوضع هو
وضع اللغة او الشرع او العرف وقد نبه عليه بقوله واعلم ان تعريفهما ايعم
الحقيقة اللغوية والعرفية او ماقال بعضهم العرفية خاصة بما يكون من
قسم تخريج الاعلام الشخصية من تعريف الحقيقة والمجاز ايضا ونظيره وجه ما
ذكره الامام في المحصول والامدي في الاحكام من ان الحقيقة والمجاز يشتركان
في امتناع اتصاف الاسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو وتوجيه كلامهما بان الا
الحقيقة والمجاز اللغويان على ماشرح الشرح ليس بشيء لتقسيمهم الحقيقة الى اللغوية
والشرعية والعرفية اللهم الا ان يريد باللغوي ماتناول الثلثة فقط وفيه
من التمحل مالا يخفى قال الشارح واعلم انه لابد في تعريف الحقيقة والمجاز على اي وجه
كان من اعتبار حيثية الاستعمال اي الحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع اول

من حيث هو كذلك اي من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الاول لئلا ينتقض
المجاز الذي لحقيقة اذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول في
الجملة وان لم يكن استعماله المجازي بسببه وعلى هذا القياس اقول الاظهران
يكون المراد بالمستعمل ما هو مستعمل في الحال فاللفظ المستعمل في المعنى المجازي
حين استعماله فيه لا يصدق عليه التعريف وكذا يخرج اللفظ قبل الاستعمال
عن تعريفي الحقيقة والمجاز والمتبادر من اسم الفاعل ونحوه هذا على ماسيجيء من
ان التسمية باعتبار ماكان او مايكون من قبيل المجاز وان اسم الفاعل مطلقا
على مالم يتصف بالفعل بالمبدأ مجاز عند الاكثر على ماسيجيء واما ماذكره فمع
منع انه اعتبار قيد زائد في التعريف فظاهر انه يرد بالنقض قبل اعتبار الحيثية
والاعتبار فيصدق على اللفظ المستعمل في المعنى المجازي حال الاستعمال وكذا على
اللفظ الغير المستعمل في معنى حال عدم الاستعمال انه اللفظ المستعمل بسبب وضع
اول من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الاول بمعنى ان تسميته بالحقيقة بناء على
ولاد لالة فيه بانه تسميته بالحقيقة في اي وقت ولا يخفى ان هذه الحيثية اي حيثية
الاستعمال مغايرة لما سبق انه قد يعتبر في التعريف لاخراج مثل لفظ
الصلوة المستعمل في الدعاء مجازا لانه حيثية الوضع ولا يغني شيء منها عن الاخر
واعلم ان المجاز على هذا الاصطلاح يتناول الكناية على ما قالوا ان الكناية
ايضا مستعمل في غير ماوضع له وعلى تقدير ان يراد انه مستعمل فيما وضع له لكن
لينتقل الى غير ماوضع له داخلة تحت الحقيقة والغرض انه لا يجتمع تعاقب
اصطلاح الاصوليين لاصطلاح اهل العربية حيث جعلوا الكناية قسيما
للحقيقة والمجاز صرح به في التلويح قوله فكان احسن ما يختص بمذهب

وذلك لان المتبادر من قولهم انه لا استعمال للعلاقة انها كافية فيه فيخرج ما اذا
كان الاستعمال للنقل والعلاقة معا قوله والا اي وان لم يكن بينهما علاقة فهي
اي المجاز بل استعمال في المعنى المجازي اما وضع جديد او غير مفيد لانه اذا لم يكن
مناسبة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي سواء كان هناك مناسبة ام لا فاما ان يقصد
بالاطلاق تخصيص اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد والا فلا يكون مفيدا اذ
المعنى المفهم لا يفهم منه بحسب الوضع اذ لا تعلق له به اصلا نعم اذا اطلق مثل
هذا اللفظ كما يشير الى الكتاب مثلا فانه يفهم منه المفهم بمجرد الاستعمال بل بجهة
قرينة الاشارة بل اوضح حيث ولا ملاحظة علاقة لانا نقول القرينة مستقلة
في الدلالة ولا دخل فيها لاستعمال اللفظ والمراد بالاشتراك في الصفة الاشتراك
في صفة غير الشكل سواء كانت حسية او عقلية بقرينة المقابل ولما كان الشكل
ثابت الثبوت للمعنى الحقيقي لم يشترط فيه الظهور وانما يجب ان يكون الصفة
تامة الثبوت للمعنى الحقيقي ولما به من مزيد اختصاص وشهرة لينتقل الذهن من
المعنى الحقيقي اعني الموصوف الى الصفة فيفهم المعنى الآخر اعني المجازي باعتبار
ثبوت الصفة له فاذا سمع لفظ الاسد وتحققت هناك قرينة مانعة عن حمله
على الحيوان المفترس انتقل الذهن منه الى الصفة الشجاعة التي هي اخص
اوصافه واظهرها ولا منع المانع من اعتبارها ثابتة بالاسد لاحظ شيئا
ثابتا اخر له هذه الصفة فالمراد بالشجاع ذات غير الاسد لها صفة
الشجاعة لا الانسان بخصوصه حتى لا يفهم بمجرد شيئا ذكرنا مشتركة بل لا بد
من قرينة مخصصة كالحمام على ما في شرح الشرح هذا اقول وفيه بحث لان ما ذكره
من وجوب كون تلك الصفة تامة الثبوت للمعنى الحقيقي انما كان اذا لم يتحقق

القرينة

القرينة المعينة للمراد بل اكتفى بالقرينة الصارفة عن الموضوع له واما اذا
تحققت القرينة المعينة لخصوص المعنى المراد كالرجل الشجاع في مثالنا فلا نسلم
ان هذه القرينة كافية ولا حاجة الى اشتراط الظهور نعم هذا شرط لحسن التجوز
لو كان لا لصحته على ما يفهم من الكلام قوله الثالث انه كان عليها اي كان المستعمل
فيه اعني المعنى المجازي على الصفة اي يكون اللفظ حقيقة فيها اذ لا يتجلى ان
في اطلاق المشتق على من قام به المبدأ في الماضي نعمه مذاهب والصواب التوقف
فلا ينبغي فيه الجزم بان تسمية الشيء بصفة كانت له من قبيل المجاز وتخصيصه
بما عدا المشتق تكلف لانه من ان المشتق عنده من قال بانه مجاز في الماضي جعل من
هذا القسم على ان العبد صفة شبهه مكانه مشتقا قوله فاسما المجاورة جعل
المجاورة بمعنى الاجتماع في الفضاء او في الاذهان حتى تناولت لجميع ما بقي من العلاقات
المعتبرة نوعها عندهم وتنحصر على خمسة وعشرين والاولى ان يجعل القسم
الاول والثاني قسما واحدا سمي الاستبدار [illegible] اذ لا اختصاص لصفة الشكل
باعتبارها على صفة وجعلها علاقة مستقلة قوله والاول وصف ما بينهما تقدم وتاخر
اقول فيه نظر لان لفظ العبد انما اطلق على ذات العتيق لا على وصفه والذات
موصوفه ما خوذا من الوصف عبارة الشرح حيث قال والاول وصف ما شوهد
المستعمل فيه لفظ العبد هو وصف العتق بل الصواب انه تسمية باسم ما كان
وما يقول من قبيل تسمية الذات باسم الصفة التي كانت عليها او سيكون عليها
على ما دل عليه الكلام المصنف والشرح حيث قال انه اي المستعمل فيه كان على الصفة
لان ما كان على الصفة هو الذات لا الوصف واراد بالاتصاف ههنا اخص مما
اراد به اولا اذ المراد في الاول مطلق الارتباط والمراد ههنا خصوص الاصطلاح

في الاعيان او في الاذهان والقرينة قوله اذ لو اجتمعا لزم خلاف الوضع **قوله** ولا لعلاقة دون النقل لا يصح حاصله ان الاوزم وان كان هو النقل مع العلاقة على هذا التقدير لكن النقل مستلزم للعلاقة اذ لا احتمال ان يستعملوا لفظا في معنى من غير ان تعتبر بينهما علاقة فاذا علم النقل علم صحة الاستعمال اذ علم تحقق العلاقة ايضا واما العلاقة فلا لم يستلزم النقل فمجرد العلم بتحققها لم يحصل العلم بصحة الاستعمال اذ لعلهم لم ينقلوا هذا المعنى **قوله** الجواب ان الاوزم هو الاستقبال حاصل الجواب على ما فهم من تقرير الشارح ان اللازم جزء منفي والمنفي عين اللازم وتوضيح هذا الكلام يحتاج الى الاستفسار والترديد في المراد من اللازم ومنع الملازمة على احد التقديرين ومنع بطلان اللازم على التقدير الآخر وتقريره فيما نحن فيه ان يقال ان اردت بعدم الانتقال الى النظر في العلاقة عدم الانتقال مطلقا او عدم الانتقال حين الوضع فالملازمة ممنوعة وان اردت عدم الانتقال المتجوز حين التجوز فبطلان التالي ممنوع اذ المتفق عليه هو انتقال الواضع حين الوضع لا انتقال المتجوز حين التجوز وبعد تسليم بطلان التالي اي تسليم انتقال المتجوز حين التجوز الى النظر في العلاقة يمكن منع الملازمة مع هذا التقدير ايضا اذ اللازم من اشتراط النقل عدم انتقال المتجوز حين التجوز اليه اذ لا مفتقر اليه في الاطلاع على الحكمة الباعثة على تكلم هذه بالمجاز وترجيحه على الحقيقة حين التجوز اقول وحينئذ جعلنا قوله في تجوزه ظرفا للاستقبال وقلنا لا بد ان لا قوله لكن الاستقبال في التجوز لا يوجب عدم انتقال المتجوز اليه مطلقا منعا لما سلم ولا يحتاج تصحيح الكلام الى ما ذكره من حيث يكون تقريره كلام الاستقبال المتجوز في تجوزه ولا انتقاله في محله سلمنا اي سلمنا الاتفاق على انتقاد

في تجوزه وتكلمه بالمجاز
الى النظر في العلاقة لا
عدم افتقار المتجوز نسخه

المتجوز

مطلقا
المتجوز في محله لا انتقاله في تجوزه اذ لا يصح الجواب ح قطعا وظهر ان ما ادعاه من عدم صحة الجواب مبني على هذا التقدير وهذا الحمل الظاهر ثم وكذا ما ذكره شارح الشرح انه قد سلمنا ان تسليما لانتفاء التالي وانتقال المتجوز في تجوزه لم يتحقق الافتقار في حق المتجوز ايضا وعدم انتصاره على الواضع وكذا ما قيل ضمير سلمناه لانتقال المتجوز مطلقا لا بتقييد في تجوزه ان سلمنا ثم انتقال انتقال المتجوز لكن لا في تجوزه بل مطلقا وظهر ايضا بان ذكرنا في الجواب انه لا شرح الشرح من ان في كلام الجواب منع لانتفاء اللازم لا منع الملازمة ليس بشيء وما ذكرناه هو الموافق لما فهم من كلام الشارح به في الجواب **قوله** الجواب ان العلاقة مقتضية قوله لمانع مخصوص اشارة الى ان المانع قد يكون خفيا حتى لا يلزم عدم ترتب الاثر عليه دائما والقول هذا الكلام من المجيب تبعية منه ولا حاجة له في الجواب الجياد المقصود انه لا حاجة الى النقل وذلك لا يستدعي كون العلاقة مستقلة في الانتقال بل يجوز ان يكون المقتضي مركبا منها ومن غيرها ويكون ذلك الغير غير النقل وكذا يجوز ان يكون لمانع لا لعدم تمام العلة بوجود المانع فلا كان في الجواب في بعض الشروح ان المانع هيهنا انه فهم بالمنع واما حصول هذا الحال واما عند الكناية الواضع في مثل هذه الصورة بمثل هذه العلاقة **قوله** وهذا اعكس الحقيقة فان عدم صحة النفي علامة لها كما قال في شرح الشرح ونقل هذا المجاز المستعمل في جزء او اللازم المحمول كالانسان بمعنى الناطق او الكاتب حيث لا يجوز ان يقال زيد ليس بناطق خواص للانسانية فان عدم صحة النفي تحقق والحقيقة اقول لا اشكال لان سلب المعنى عن المستعمل فيه في صورة العموم والخصوص والمتساوي وان لم يكن صحيحا باعتبار حمل النفي ملازما هو هنا يكلمه بالمفهوم لكن يصح سلبه

باعتبار

بتقييد

حمل الشيء على نفسه مثلا يصح ان الانسان ليس هو نفس مفهوم الحيوان وان لم يصح
ان الانسان ليس ما صدق عليه الحيوان لكن تمثيله بقولك البليد ليس بانسان
ونقول ما انت بانسان لا يلائم هذا المعنى فليحمل على ان المراد سلب الانسانية عن
حقيقة البليد وعن حقيقة المخاطب مع هذا الاشكال متوجه بان يقال
الثاني انه حيث لزم منه ان المعتبر سلب المعنى الحقيقي عن المورد والمحل في المجاز
نفي الحقيقة بكونه العلامة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي على المحل والمورد لا عن نفس
مفهوم اللفظ والتمثيل المذكور ومثل قولنا للبليد ليس بانسان كما لا انطباق
على ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الاشكال لا يرد بعكس في المجاز اذ يستعمل انه لا
يجب في العلامة الانعكاس بل اللازم منها الاطراد بناء على ان العلامة خاصة
الشيء والخاصة لا يجب شمولها لجميع الافراد ما هي خاصة له لكن يجب عدم
شمولها لغير تلك الافراد - وهو اي العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية انما
يتحقق اذا علم ان اللفظ فيما استعمل فيه مجاز اذ لو لم يعلم ذلك جاز ان يكون هذا المعنى
من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس شيئا منها وفيه بحث لان غاية
الاستلزام دون التوقف لجواز ان يعلم العلم بان الانسان ليس شيئا من المعاني
الحقيقية للاسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلا عن ان يكون مجازا كما في شرح
الشرح اقول لا يسند المنع المذكور بانه يجوز ان يحصل العلم بان هذا مثلا ليس
شيئا من المعاني الحقيقية ولا يحصل العلم بكونه معنى مجازيا للفظ بناء على عدم العلم
بتحقق العلاقة المعتبرة في المجاز لكان اولى مما ذكره من عدم العلم باستعمال
اللفظ فيه فذلك انما يقدح في كون اللفظ مستعملا بكونه مجازا بالفعل لا في
عرفة كون هذا المعنى معنى مجازيا بحيث لو استعمل فيه اللفظ صار مجازا اللهم

فيه ان بنوه الاشارة في الحقيقة اشارة
لان هذا المعنى ليس بموضوع له
اذ الاستعمال والعلاقة لا يعلم
بهما البتة

الا ان يقال لا يبقى مع ملاحظة الاستعمال ولو كان باستعداد تقديره ووضوح انا
نعلم بالوجدان انه لا يحصل بمعنى الاستعمال بعين السلب المذكور بالبال ثم اقول لا يخفى
ان الدور في علامة المجاز دور مضمر يكون بواسطة واحدة الا لو طرح احد الواسطتين
صار مصرحا فما ذكره قدس سره انه دور مضمر بواسطتين محل النظر ولعل العلامة
تحقق هو اسطتين في هذا الدور المضمر فيناقض ما ذكره في حاشية الحاشية
حيث قال هذا اذا سلم ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية يتوقف على العلم بكونه
مجازا واما اذا قيل لا توقف هناك بل الامر بالعكس لزم منه ان اذ المفروض استعمال اللفظ
في ذلك المعنى وحينئذ استلزم فالعلم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلابد ان يعلم
كونه معنى مجازيا فالدور مضمر بواسطة واحدة لكن يقال انه يتوقف على اعتبار
احد هذه العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية فيظهر العلم بكونه مجازا واقول لا يخفى
سببا صالحة في تسمية الدور المصرح مضمرا بواسطة واحدة ان يجعل اسقاط
الواسطة المذكورة لا يتم الدور اذ كان الممكن منع توقف العلم بكون هذا المعنى ليس شيئا
من المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازيا لكن يمكن منع توقف العلم بصحة سلب جميع
المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازيا والسند السابق بعينه ثم قال والعلم ان العلم بانه
اعني صحة سلب جميع المعاني الحقيقية مقدم على العلم بكونه مجازيا في الزمان المتصور
الاستدلال ولا شك ان العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية متضمن لها لعلى
العلم بصحة السلب لانه دليله ايضا ثم العلم بكونه ليس شيئا منها اذا كان مع العلم
بكونه مجازيا كان العلم بكونه مجازا مقدما على العلم بصحة السلب فيما لان ما هو مع
المتقدم زمانا متقدم زمانا اقول لكون العلم بانه ليس شيئا منها مع العلم بكونه مجازا
سيما انه محل نظر وتامل اذ العلم بكونه مجازا يتوقف على العلم بوجه العلاقة

اذا كان انما تصور الاعتبار واما اذا كان بالفعل ... الدور المصرح والاعتبار الاخر ... فلا يكون ... كلام ... الفاضل

ايضا ولعله غير معلوم حيث العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية يتوجه عليه ان
نقدم الشيء زمانا على ما يتقدم عليه زمانا لا يصح وما في الاصطلاح وكلام الشارح
بيعض التوجيه فتامل ثم ورود هذا الاعتراض على الحقيقة اظهر لان العلم بعدم
صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه من المعاني
الحقيقية فاثبات كونه حقيقة بعدم صحة السلب يستلزم دورا صريحا بغير واسطة
وقد يجاب بان سلب بعض المعاني الحقيقية فان قلت لو كفى سلب بعض المعاني
الحقيقية لزم كون المشترك مجازا في كل واحد من معانيه قلت ذلك انما هو فيما يعلم
انه حقيقة او مجاز اما اذا علم كونه حقيقة فيه كما في المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل
او العلامة فلا وانت تعلم ان سلب بعض المعاني الحقيقية مع العلم بكون ذلك البعض
معنى حقيقيا لهذا اللفظ والمفروض ان التفرقة بين المعنى الحقيقي والمجازي يحصل
بهذه العلامة ولعل المراد ان بهذه العلامة يمكن معرفة كون المعنى المستعمل فيه مجازا
بعد العلم بكون المعنى المسلوب عن المعنى المستعمل فيه معنى حقيقيا بعلامة اخرى اذ
الدور اللازم في معرفة الحقيقة بهذه العلامة لم يندفع بهذا الجواب لان العلم بعدم
صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا علم انه بعض
معاني الاول سلب جميعها عنه اول وايضا العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني
الحقيقية مع العلم بكون ذلك البعض معنى حقيقيا وهو المعنى المفروض الذي
لم يصح سلبه عنه فيلزم الدور من هذه الجهة ايضا وايضا ما ذكرت حرفا صالحا
ان معرفة كون اللفظ حقيقة او مجازا في معنى مفروض بهذه العلامة يستلزم الدور
كما حققت اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم
اي المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة نفي جميع المعاني الحقيقية عن المورد انه

هو المعنى المجازي فيعلم ان اللفظ في هذا المحل مجاز والمحصل انه اذا علم المعنى
الحقيقي وعرف حقيقته فسلبه عن المورد لعله معلوم بالضرورة ولا يتوقف على العلم
بكونه مجازا وهذا التوجيه لا يلائم عنوان المسئلة ظاهرا ولهذا ذكر في شرح
الشرح ان هذا بالقرينة اقرب منها بالعلامة وتوجيهه انه اذا علم صدق المعنى
الحقيقي على المورد علم انه من افراد المعنى الحقيقي للفظ واذا علم السلب علم انه
من افراد المعنى المجازي فمعرفة كون اللفظ حقيقة او مجازا حصل في محل من
هذه العلامة بهذا التوجيه ايضا لكن يحتمل شمول الكلام لتوافقها للعلامات الاخر لانها
ليست علامة لكون المعنى المجازي مرادا في المورد المعين وبالتوجيه الناظر الى الجواب
الثاني جار في الحقيقة ايضا اذ يحصل بما ذكر التخلص عن لزوم الدور ويرد
عليه ما اشرنا اليه وتقريره انه لا يمكن ان يعلم عدم صحة سلب جميعها عنه
ان المراد المعنى الحقيقي فيعلم انه ههنا حقيقة لان لفظ الموضوع للعام اذا استعمل
في الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد اذ لا يتحقق ههنا
الا ارادة ما علامة الحقيقة بعدم المراد هذا يجري ايضا في بعض المجازات
كالعام والخاص المطلق او من وجه وكذا في المساواة وليس هذا دورا مما
ذكره قدس سره من ان الجواب الثاني كالاول لا يجري في الحقيقة وتبين بما نقلنا
وهو لا يمكن ان يعلم الا اخرها لما حققناه تامل فتامل فانا لو فرضنا ان كلا
يتبادر غيره لولا القرينة ينعكس العكس بعدم تبادر غيره لولا القرينة وهذا مع
من ان يتبادر هو ام لا وصدق المشترك اعتراضا على طرد علامة الحقيقة فانها
قد وجدت في المشترك المستعمل في معناه المجازي مع انتفاء الحقيقة واما عكسه
العكس يتبادر الى الفهم لولا القرينة واورد المشترك على عكس علامة الحقيقة

التخلص

فلم

الشارح

اولى اما اولا فلان بنعرفة عدم الانعكاس في العلامة غير ضائر واما ثانيا
فلانه لا يمنع للجواب ح ان يتبادر غير المعين بل الجواب ان امكن بمنع عدم تبادره
ان عرفت كان علامة المجاز تبادر غير المفهوم لا منع تبادر غير المعين فالاولى المصنف
او بمنع كونه حقيقة فيه اقول ويمكن الجواب عن هذا النقض بانه يصدق على هذا
اللفظ المستعمل في المعنى المجازي انه يتبادر لدى سماعه الى الذهن غيره وهو كل
واحد من المعنيين لما عرفت انه اذا اطلق المشترك ينتقل الذهن منه الى جميع معانيه
اذا علم الوضع لها والتردد بين المعاني انما هو باعتبار ارادة اللافظ معنى لا يعلم
اي معنى من تلك المعاني اراده باللفظ ويمكن دفعه بانه لو اكتفى بتبادر الغير تبادره
الى الذهن من غير اعتبار كونه مرادا للمتكلم لجرى في اللفظ الموضوع للمعنى المركب المستعمل
فيه ان يكون مجازا في المركب لتبادر جزئه الذي هو غير المركب الى الفهم عند عدم القرينة
وان لم يتبادر غيره من حيث انه مراد عند سماعها فلابد من ان يكون المراد بتبادر
الغير تبادره من حيث انه مراد حتى لا يلزم هذا الانتقاض وكذا ينتقض بمثل الجسم
الابيض البصر سابق على فهم عدم المضاف الى البصر من حيث انه مضاف اليه لكن لا يذهب
عليك ان هذا النقض انما يتوجه على تقدير عدم اعتبار الارادة على قاعدة القوم
وان فهم الجزء سابق على فهم الكل وان فهم المضاف اليه متقدم على فهم المضاف من
حيث انه مضاف واما على المحققة انه من اتحاد دلالتي المطابقة والتضمن وان الدلالة
الالتزامية عقلية ينتقل العقل من اللفظ الى الموضوع له اولا وبواسطته ينتقل
الى اللازم فلا يتوجه هذا النقض ويسلم الجواب المذكور عن الدفع فتامل وجه
ذلك لصدق على المعين ان حمل غير المعين في الجواب على مفهوم احد معنييه اي اللفظ
المشترك بين المعنيين فاعترض بانه يلزم على هذا ان يكون مجازا في كل واحد من المعنيين
لتبادر غيره الذي هو اللفظ المشترك اقول سبب هذا الحمل لجزم ان يكون حقيقة في ذلك

للمفهوم المقصر المشترك اذ لا يتبادر غيره مع ان استعمال اللفظ المشترك في الفقه
المشترك بين المعاني مجازا اتفاقا وايضا لا يتم اصل الجواب لانه لما كان اللفظ
المشترك حقيقة في المعاني المجازية للفظ المستعمل فللمعترض ان يورد النقض باللفظ
المشترك اذا استعمل في هذا المفهوم مجازا لا يصح الجواب بانه يصدق على اللفظ المستعمل
في المعنى المجازي ان المتبادر غيره وهو اللفظ المشترك وقد يجاب بتوضيحه
انه ليس المراد المحصر ان يتبادر احد معنييه لا على التعيين انه يتبادر هذا المفهوم
المشترك بناء على حمله تبادر المعنى على تبادره بحسب الفهم لان ذلك المفهوم متبادر بحسب
الفهم لان المراد يتبادر الغير تبادره من حيث انه مراد واللفظ مستعمل فيه فاذكرت
من لزوم كون اللفظ مجازا في كل من المعنيين انما يتم لو تبادر هذا المفهوم على انه مراد من
اللفظ مستعمل فيه واما اذا علم ان المراد ليس الا احدهما بعينه اذ اللفظ لا يصلح الا
لكل واحد منهما بعينه وهو في هذا الاستعمال مستعمل في احدهما بخصوصه لكن لا
نعلم انه ايهما فذلك الصلاح كان في كون المبادر على لفظ اسم المفعول على ما في شرح
الشرح هو كل واحد من المعنيين او يتبادره غيره وذلك الغير هو مفهوم مقدر
المشترك غير المجاز اذ علامة المجاز هو مبادرة الغير على ان يكون مرادا لا مجرد
خطوره بالبال وههنا تبادره وذلك المفهوم مجرد خطوره بالبال اقول ويمكن ان يحمل
المبادر على لفظ اسم الفاعل على ما في كثير من النسخ وما وقع بلفظ المتبادر ولاجل
الحاصل ان المراد يتبادر الغير الذي هو علامة المجاز تبادره من حيث انه مراد سواء
كان على التعيين او على سبيل البدل وههنا كل واحد من المعنيين وان لم يكن متبادرا
من حيث التعيين لكن متبادر من حيث البدل وههنا كذلك وذلك كاف في كون
المتبادر غير المعنى المجازي هو مفهوم مقدر المشترك اذ المتبادر من حيث انه مراد كل

وان ويكفيه اللفظ موضوعا على القصد المشترك
الوضع النوعي المجازي وفائدة التعبير
على ذلك الاستعمال وتلك الارادة تابعة
لذلك الوضع او انه والوضع المخصص على الحقائق
وهو التعيين بنفسه وكان المفصل منه
النسبة على تاويل الغير المشترك ما يعرف
انه ساقا فانما يتصور او كان
اللفظ موضوعا له وضح كان حقيقة
فيه فتدبر

فعلى قراءة اسم المفعول كان المراد بالمبادرة
المبادرة بحسب اصل الفهم وعلى قراءة اسم
الفاعل كان المراد المبادرة بحسب الفهم
من حيث انه مراد فتدبر منه

واحدهن المعنيين لكن على البدل لا ذلك المفهوم فلا يلزم كون اللفظ
المعنيين مجازا بالنظر الى تبادر غير الذى هو هذا المفهوم ولا كونه حقيقة فى ذلك المفهوم
بناء على عدم تبادر غيره اذ المتبادر الى الذهن من حيث انه مراد هو كل واحد من
المعنيين لكن على البدل ثم اقول تبادر مفهوم مقيد المشترك الى الذهن يجرى خطوره
بالبال ايضا غير صحيح اذ بعد سماع اللفظ المشترك بالنسبة الى العالم بوضعه لجميع المعانى انما
ينتقل الذهن اولا الى احضار كل من المعانى لا الى هذا المفهوم الوضعى لما نظر ذلك
لكل من راجع وجدانه تسليم تبادره بمجرد خطوره من المعترض تبرع منه لا يخفى ان ما
ذكره فى جواب قوله لم لا يكون نظير ما نحن فيه اجنبى عن اصل الاعتراض ولا يخفى تقريره
كالتقليل واسئل القرية يعنى ان لفظ اسئل استعملت فى محل نسبة السؤال الى القرية
بسبب تعلق السؤال باهلها ولم يستعمله فى محل آخر هو نسبة السؤال الى البساط مثلا
بحسب فيه ذلك اى تعلق السؤال بالاهل وهذا مبنى على ما سيأتى من مذهب المصنف فى مثل
قولنا انبت الربيع من ان المجاز فى المسند لكن المشهور فى اسئل القرية انه من
قبيل المجاز بالحذف لم يكن مما نحن فيه من المجاز اللغوى وربما قالوا ان لفظ القرية
مستعملة فى اهلها من قبيل تسمية الحال باسم المحل فحمل كلام الشارح عليه يأبى عنه قوله لا يقال
سؤال لا اهلها لانه ينبغى ان يقول لا يقال لا اهلها وايضا عدم الاطراد ان يستعمل
لفظ فى محل بوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ فى محل آخر مع ذلك المعنى فيه كلا ان
يستعمل نظيره فيه ومما فى شرح الشارح من انه يرد ان المجاز فى الهيئة التركيبية
ايضا اتباع السؤال مع القرية بناء على انه سؤال لا اهلها مع انه لا يصح اتباعه على
البساط بان يقول اسئل البساط اذ الارادة بالسؤال اهله وبهذا اشير عبارة الشرح
ما فعله فيه ان هذا التوجيه مع عدم موافقته لما اختاره المصنف فى مثل انبت الربيع

علی ما یتجه علیه ان المجاز الذی کان الکلام فیه من قسم اللفظ المفرد
والهیئة الترکیبیة لیس لفظا وان حمل المجاز اللفظ المرکب من حیث انه مرکب
وموضوع للهیئة فلیس لفظا مفردا الاعتراض انه یبطلت ظاهر ان یصح تدینه
ان علامة المجاز اعنی عدم الاطراد قد یوجد فی هذه الالفاظ مع انها حقائق
فی هذه المعانی اذا استعملت فیها من حیث انها المراد سیما انها فبطلت علامة
المجاز طردا مع جزمانع لغة او شرعا حرام المانع فی التسمیة مبنی علی ان
یحصر فیها وفی العقل ومعلوم انه لا مدخل للعقل فی اطلاق الالفاظ علی المعانی
فالحصر فیهما بانه عدم المراد انّ عدم اطراد اللفظ فی معنی ما اما بسببه
لان عدم الاطراد اما یمکن عن بحسب بیانه ولا بحسب اثاره وصفاته وکل ما
کان کذلک لا یعلم الا بسببه کما حقق فی موضعه وسبب عدم الاطراد اما عدم المقتضی
للاطراد واما وجود المانع عنه اذ علة عدم الشیء عدم علة وجوده وقد فرض
ان لا مانع فعدم الاطراد انما هو لعدم مقتضی الاطراد ولا مقتضی لصحة ارادة المعنی
من اللفظ علی الاطراد الا الوضع فلا بد فی الحکم بعدم اطراد لفظ فی معنی من العلم
بعدم وضعه له والقرینة انه قد یطلق فی محل باعتبار الوضع فاما انه ینبغی ان یعلم وضعه
له کما المعنی معین بعینه مخصوص بذلک المحل المستعمل فیه لاستعماله فی المحل الآخر فیعلم
عدم وضعه له مطلقا فیعلم عدم صحة ارادة الاصل منه فاوا اعلم عدم الاطراد
بعدم الوضع لما ذکرنا وعدم الوضع بعدم الاطراد لانه جعل علامة لکونه مجازا
واراد بالاصح فی قوله ولا مقتضی لصحة الارادة الا الوضع ما هو المعنی الاخص المعین
المتناول للمجاز ولو اریدما یتناول المجاز فیکون موجودا فی کل مجاز فلا یکون عدم
الاطراد فی بعضه الا لمانع عنه قطعا والمقدر خلافه وایضا لانا نسبر قوله وعلم
یجاز الاشرع هنا

الوضع بعدم الاطراد لدلالته على ان المجاز ليس بموضوع فان قيل اذا اطلق
على المعنى المخصوص بحقيقة فبطل الانحصار ضرورة صحة الارادة على الاطراد في بعض
المجازات فهناك مقتضى للاطراد قطعا وللوضع بالمعنى المذكور اجيب بان المقتضي
لصحة الارادة على الاطراد الا الوضع او العلاقة المقتضية لذلك استدلال في العلم
بعدم المقتضي لا بد من العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المصحح للاطراد ويرجع
حاصله الى العلم بكونه مجازا غير مطرد فيلزم ان يعلم كونه مجازا بكونه مجازا غير مطرد
وهذا المحذور اظهر بطلانا فالجزم هناك اذ يلزم توقف كونه مجازا على كونه مجازا
بمرتبتين ولعله اشتراط الوضع لذلك اقول الاظهر في جواب سؤال بطلان الانحصار
ان يقال المقتضي في الواقع اما الوضع واما العلاقة ولا حكم بعدم اطراد المجاز
من غير مانع لزم اخراج العلاقة من اقتضاء الصحة لان من ضرورة المقتضي ان يترتب
عليه عند عدم المانع لكن فيه ان هذا لا يحسم مادة الشبهة لانه اذا تحقق المجاز المذكور
علم ان مقتضى الاطراد لا ينحصر في الوضع بالمعنى الخاص ولا لزم وجود المعلول بدون
المقتضي واما ان ذلك الامر الآخر هو العلاقة المطلقة او المقيدة او غيرهما فلا يفيد
جزما بدعوى انحصار مقتضى صحة الارادة في الوضع لا يحتاج اليه في بيان الدور اذ على
تقدير كون العلاقة ايضا مقتضيا لصحة الارادة على الاطراد لا بد من العلم بعدمه
ايضا اذ عدم المسبب انما يعلم بعدم جميع اسبابه لان عدم المسبب انما يستند الى عدم
جميع الاسباب ولا يكفي فيه عدم سبب معين وذلك ظاهر ثم الوضع في قوله فينبغي ان يعلم
وضعه اي وضع ذلك المجاز الغير المطرد لمقيد بقيد لا يتعداه الى الغير لا بد ان يكون بمعنى
العلم الشامل للمجاز على ما يظهر مما ذكرنا وهذا تفريع على وجود الوضع في المجازات
سلمنا انه لا حاجة في بيان الدور الى المقدمة القائلة فينبغي ان يعلم وضعه لمقيد بقيد

مخصص

مخصص بل يكفي ان يكون العلم بعدم الاطراد بحصول العلم بعدم وضع اللفظ للمعنى
بكون اللفظ مجازا لحصول العلم بعدم اطراده لانه علامة له والعلم بعدم الاطراد
يحصل من العلم بعدم وضع اللفظ لمعنى الذي فرض ان استعمال اللفظ في ذلك
المحل بوجوده فيه ثم اقول في دليل لزوم الدور نظر من وجهين الاول ان ما
لزم من الدليل لا يدل على تحقق الدور بين عدم الوضع وعدم الاطراد على فرض ان
عدم الوضع يعلم بالمجازية والمفروض ان المجازية يعلم بعدم الاطراد والمجازية ليست
بمجرد عدم الوضع بل عدم الوضع مع وجود العلاقة فلا يتوقف بكونها معلومة بعدم
الاطراد كان اللازم توقف العلم بالمجازية اعني عدم الوضع مع وجود العلاقة
على عدم الاطراد وتوقف العلم بعدم الاطراد على عدم الوضع فقط لا على هذا المجموع
الذي هو معنى المجاز فلا دور ويمكن ان يبين الدور بان المقصود من وضع العلامة
في المجاز امتيازه عن الحقيقة بعد ان علم استعمال اللفظ فيه وانه ليس غلطا فعلامة
المجازية يرجع الى علامة ان هذا المعنى المستعمل فيه ليس مما وضع اللفظ له فيدور
الثاني ان ما يحقق في موضعه هو ان العلم اليقيني بالكل بعدي سبب لا يحصل الا من العلم
بسببه اذا لم يكن ضروريا والمعتبر في مباحث الالفاظ ليس هو اليقين الكلي بل ولا
اليقين بل يكتفي فيه بالظن وهو لا يتوقف على العلم بالسبب وما نقل من ان المراد ان علم
الاطراد حصول ما انما يعلم بعدم الوضع وذلك لان كل ما له سببان وعلم وقوعه مع انتفاء
احدهما علم ان وقوعه بسبب الآخر وهذا يتوقف على العلم بذلك السبب فمردود بانه لو
سلم انه لا يمكن ان يعلم ان وقوعه بالسبب الآخر فليس يلزم ان يكون العلم بوقوعه بالسبب
الآخر في يتوقف على العلم بوقوع ذلك السبب فتامل وقد يجاب عن اصل
الاعتراض بان هذه الالفاظ يطرد في معانيها فان السخي اسم للمعنى الجواد الخلق

الجواد الذي من شأنه البذل وكذا الفاضل دائر بين العالم مطلقا والعالم الذي
من شأنه الجهل ولما وجدنا اجرا الاطلاقات على الله سبحانه مع وجوده الشامل وعلمه
الكامل علمنا انهما موضوعان للمقيدين وكذا القارورة دائرة بين المستقر مطلقا والمستقر
مع كونه زجاجا فبعدم الاستعمال في غيره علمنا انها للثاني وهذا الجواد المقيد هو
المراد من لفظ السخي اذا اطلق على غير الله سبحانه فتم وانه لما ذكرناه واضح ولا يلزم
الدور وما ذكرناه اعتبارا لمانع ولا النقض لان المراد هنا الالفاظ في معانيها
اقول فيه بحث لان هذا المعنى جار في مثل قولنا واسئل القرية فيلزم ان يكون اسئل
حقيقة في اهل القرية والقرية وذلك بان يكون السؤال دائرا بين التعلق بالاهل
القرية فقط وبينها ومع البساط ولما وجدنا بالاستقراء انه لا يطلق على البساط علم ٩
انه موضوع للمقيدين ويمكن دفعه بان الكلام وضع السخي للمقيد مما من شأنه البذل معلوم
متعارف اشادروا ما الكلام وضع السؤال للقدر المشترك بين الاهل والقرية بان لا يتجاوز
الى البساط معلوم البطلان قال في شرح الشرح في تقرير هذا الجواب لا يلزم الدور
لان عدم الاطراد قد علم بالنقل والاستقراء وبعد ذلك فلا يرد النقض بالصور المذكورة
لانا لما وجدناهم لا يطلقون السخي والفاضل على الله تعالى علمنا ان السخي ليس للجواد مطلقا
والفاضل ليس للعالم مطلقا بل مع خصوصية فيه لا يوجد في الله تعالى فالحاصل الجواب
على انه جواب عن لزوم الدور ولهذا دفع لزومه بالقدح في المقدمة المحكية من ان العلم
بانتفاء السبب انما يحصل من العلم بسببه وقال بل هنا يحصل العلم بعدم الاطراد بنقل
ائمة اللغة والاستقراء مثلا وانت تعلم انه على هذا كان الغرض دفع النقض وحده كما
افيد دفع الدور ثم الجواب المذكور ولا ... التي ... فيكون الجواد الافراد ولا يلزم
الدور كان مستدركا في الجواب بل ينبغي ان يقول بدل قوله لا يلزم الدور لان اللغة

المذكورة ممنوعة بل يجوز ان يحصل العلم بعدم الاطراد من النقل والاستقراء
فان قلت على ما قررت من انه جواب عن اصل الاعتراض كان الغرض بعدم لزوم
الدور ايضا مستدركا مثل التوضيح ليس لانه يحمل على الجواب بل الظاهر ان ما لزم
في جواب الاول لا يلزم هنا فتوجه هذا الجواب على جواب الاول والمحلى ما قرره
فيلزم ان يكون المذكور في مقام الجواب لم يكن له دخل فيه وما هو حقيقة الجواب
مترددا وما ذكرناه في تقرير الجواب هو ما افاده قدس سره ووجه لا الثاني انه لا
يكون متواطيا بين التوجيه اندفع ما اورده العلامة حيث قال ان يكون الاختلاف
الجمع بسبب اختلاف المسمى وان كان حقيقة فيهما كما في جمع عود للخشب واللهو فان جمع
الاول هو العيدان وجمع الثاني هو الاعواد بل الاولى الاختلاف دفع للتخصيص بالاشتراك
الاشتراك انتهى وما اراد بقوله بل الاولى ان الاولى الاختلاف في صيغة الجمع عند
اختلاف المسمى حتى لا يلزم زيادة الاشتراك في اللفظ اذ صيغة المفرد كانت مشتركة
بينهما فلو اشتركت صيغة الجمع بينهما ايضا لزم زيادة الاشتراك والاشتراك في
الالفاظ خلاف الاصل فكلما كان اقل كان اولى هذا قال في شرح المفتاح معترضا على
هذا الوجه فان قيل فلا اثر لاختلاف الجمع بل كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى فاذا
استعمل في معنى اخر حمل على المجاز دفعا للاشتراك قلنا هذا يصلح دليلا على المجازية
واما العلامة فهي الجمع على خلاف الجمع اذ به يعرف انه ليس بمتواطئ ولا يخفى ما فيه اقول
ما اشار اليه بقوله ما فيه ان الفرق بين الدليل والعلامة تحكم ويمكن دفع اصل
الايراد بان يجوز كون المجاز اولى من الاشتراك فيعلم كون اللفظ مجازا في معنى
المستعمل فيه لجواز ان يكون ~~اللفظ مجازا في معنى المستعمل فيه~~ لجواز ان يكون اللفظ
موضوعا للقدر المشترك بين المعنى الذي فرض كون اللفظ مجازا فيه وبين ما هو حقيقة

ومحوفرزلان عدم الاطراد قد يعلم بالنقل والاستقراء

فيه قطعا فان المجاز ليس اولى من التواطي فاذا علم ان الجمع ههنا على خلاف الجمع
فعلم انه ليس من الطاعن في الحد المشترك حتى كان الاطلاق على كل واحد منها حقيقة
من حيث كان هو وضع له فلا بد ان يكون مجازا في هذا البحر حالة حقيقة في الاخر ليس
حاله ولا يبعد ان يكون الشم في توجيهه قصر حيث اخذه ليس من الطالي او نحو هذا
الا يراد وفي عبارة شرح الشرح ايماء الى ذلك حيث قال او فيه بحث انه ليس من التواطؤ ولا
ومنها التزام تقييده انا اعتبر الالتزام احترازا عن المشترك اذ هو بالتقييد لكن لا يلزم
منه ذلك ومنها ان يكون العلاقة لا صحيحه فيها اشارة الى ان المشاكلة من قبيل
المجاز وان اللفظ المجازي ايضا سمى اللفظ نظرا الى الوضع النوعي وتحقيق العلاقة
في مجاز المشاكلة مشكل اذ لا ابطه بين الطبخ والخياطة علاقة يصح استعماله فيها في قوله
قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وامتناع ان يتمسك ايضا بشر
بان ليس مبناه على التشبيه وكانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة كذا في شرح الشرح
والاظهر ان يكون العلاقة هي المجاورة في الخيال فانه اذا كان خياطة الجبة والقميص
مطلوبة عند شخص اولهم صورتها في خياله لكثرة ما ناجى به نفسه فاذا اورد صورة الطبخ
في حالة ذلك بان قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه يقارن صورة الطبخ وصورة الخياطة في خياله
فيجوز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ ويقول قلت اطبخوا لي جبة وقميصا واما المصاحبة
في الذكر فلم يتعرض صاحب العلاقة فلم يكن علاقة معتبرة عندهم على ان حصولها بعد
استعمال المجاز والعلاقة لا بد ان يكون حاصلا قبل الاستعمال ليلاحظها المتكلم
فيستعمل ولا يقال مكر الله ابتداء مادة مثلما عرفوا في قوله تعالى افأمنوا مكر الله
ولا يامن مكر الله اجيب بانه من المشاكلة التقديرية كما في قوله تعالى صبغة الله اذ
قد يستعمل اللفظ في مسماه لم يقل كما هو المشهور في الكتب المنطقية اذ يجوز ان لا

يكون الجسم حينئذ ولا لازم اذ قد عرفت ان اللزوم المعتبر عند اصحاب هذا الفن مطلق
اللزوم وهو متحقق في جميع المسميات ويعلم بالقرائن ان هذا غير ممتنع اتى لمعناه انه
ثابت متحقق فلا بد ان يعكس ايضا وهو ان يستعمل اللفظ في غير المسمى دليلا ولا يستعمل
في مسماه ابدا ايضا غير ممتنع والمراد بعدم الاستلزام ليس عدم امتناع الانفكاك بل　عدم م
عدم الانفكاك الذي مآله الانفكاك كان المراد بالاستلزام عدم الانفكاك في الجملة
والحاصل ان الاستلزام المراد منها يرجع الى موجبة كلية مطلقة عامة وعدم الاستلزام
يرجع الى سالبة جزئية دائمة لكان المحمي قامت الحرب على ساق فان قيل ذكر هذا
المثال في الاحتجاج ليس على ما ينبغي لانه امر من قبيل الاستعارة التمثيلية بان يكون
تمثيلا لمن يقوم على ساقه لا يفتر عنه الا من قبيل المجاز العقلي بان يراد اسناد القيام　يفتر
على الساق الى الحرب وهو الكتابها صحا ... لا ينفع الثاني اذ الكلام في المجاز اللغوي
في المفرد واما المثال الاخر فيمكن ان يكون تمثيلا للهيئة المركبة من الليل وظهور
بياض الصبح في سواد اخره على حال ظهور الشيب في سواد الشعر ويمكن ان يكون المجاز فيه
بالمفرد بان يراد بالليل سواد اخره وبالشيب بياض الصبح العارض لم قلت ظاهر الامر
على ما ذكرت لكن يمكن ان يكون ~~المجاز فيه في المفرد بان يراد بالليل~~ النزاع في مطلق
المجاز اللغوي والاستعارة التمثيلية من قبيل المجاز اللغوي لا العقلي على ما توهمه　سواد مركبا ما دمنا
بعض الفضلاء فاذا امكن حمل المثالين على المجاز اللغوي وان كان مجازا مركبا كان
صح الاحتجاج بهما على انه يمكن في المثال الاول ان يجعل من قبيل المجاز في المفرد بان　انه يمكن م
يكون القيام مجازا عن الوقوف والثبات على ادرع الاحوال من مار الابطال
قوامها اذا انقطعت عن السير اعني عدم غلبة احد القسمين المتقابلين من ماء
الشطرنج اذا صارت قائمة والساق مجاز عن اسباب الحرب والالات التي بها ثباته

الكلام على انه لابد من تحقق المعنى في الخارج وتضعيف الاول بعد التحقق في
نفس الامر وتبيّنه بما ذكرنا وكذا احاله على ان معنى الحقيقي غير معلوم لنا فلا يمكن
استعمال اللفظ فيه لان معاني الحقيقة لتلك الالفاظ معلومة بلا شبهة لكنها غير
تحققه في الواقع كيف ووضع المركبات بالنوع معلوم المعاني الحقيقية بلا شك
فان قلت استعمالها في تلك المعاني لم يقع اصلا لانه غير صحيح فلم يكن حقائق
لان كون اللفظ حقيقة فرع الاستعمال فيه قلت الاستعمال فيها صحيح اذا
اريد افادة تلك المعاني كما اذا اريد التكلم بالكذب فعدم الاستعمال فيه غير صحيح و
الفرق بينهما ظاهر وجواب المحقق اي جواب بالحل اذ جواب الاول كان بالنقض
وحاصله اقول لا تحقيق فيه لانه يستلزم نفي المجاز في المركبات بل نفي
مجاز التمثيل انما معتبر عند المحققين من علماء البيان بل جواب المحقق ما
ذكرنا هنا لكن ما في شرح الشيخ من انه منع كون امثال هذه الصور من قبيل
المجاز الا باعتبار المفردات حتى في مثل شابت لمة الليل كلامنا تامة يجب
على ساق فانه تمثيل وليس في شيء من مفرداته مجاز وكذا ما اشار اليه قدس سره
في حاشية الحاشية من ان مثال الاول ان تمثيل المجاز يفضي فلا يخفى الخصم
يمكن دفعه بان مراده انه يمكن ان يكون المجاز فيه في المفردات على ما عرفت
فان قلت فقد قال صاحب القاموس فالوجه انه اراد على الجواب المحقق ولا بد
من حمل الاسناد على الهيئة التركيبية حتى لا يكون نقل كلامه في هذا الموضع
من جانب البحث اذ البحث انما هو في المجاز اللغوي ولا اصل الاسناد على
معنى الحكم بغير عقليا وهذا هو الباعث لان يقال ان التمثيل الرابع في البيت
الربيع للشيخ اشتهارا بالمصرح ان المشهور من مذهب الشيخ ان المجاز في

فقد الثابت تحقق المجاز في المفرد اقول يرد في الكلام شيء وهو ان الاحتياج
بمجازا انما يتم لو انحصر التوجيه فيهما في ان يكون من قبيل المجاز اللغوي في المفرد
وقد عرفت جواز ان يجوز فيه فلا يتم الاحتياج او للمانع ان يحملهما على الوجه الاخر
على انه لم يبق للدليل وجه بل فيه اعتراف بحقيقة الجواب المحقق مع ان تقرير الدليل
حيث قال ان المركبات لا ... واللازم منتف قطعا وذلك لان تحقق الحقيقة
لهذه المركبات فرع لان يكون لها معان متحققة في الخارج البتة على ما توهم
والغرض بانه ليس بلازم وكان اللفظ مستعملا فيها وليس مثل هذه المركبات حقائق
تحققه اصلا ولما كان وضع اللفظ لمعنى لازم للتجوز من قال بكونها مجازات
لا حقائق لما قال لوضعها لمعان ووضعها لتلك المعاني باستعمالها فيها متفرع على تحققها
فاذا لم يتحقق الاستعمال ولا الوضع حكم بانه مشترك الالزام اقول فيه بحث لان الاستعمال
والوضع يقتضي ان يكون هناك معنى معلوم وضع اللفظ بازائه وقد استعمل فيه ولا
يقتضي صدق ذلك المعنى وتحققه في نفس الامر والا لزم ان لا يكون الكواذب
مستعملة في معانيها الحقيقية فلم يكن كواذب لان كذبها باعتبار هذه المعاني فقولنا
الارض فوقنا ليس بكاذب اذ ليس مستعملا في معناه وهو فوقية الارض فيلزم الدليل
على الخلط بين معلومية معنى المستعمل فيه اللفظ وتحققه وصدقه في الواقع قال
سيد الشريف في حاشية شرح التلخيص ردا على الشارح حيث اورد بحثا على الشيخ
عبد القاهر في المجاز العقلي عند قولنا اقدمني بلدك حق لي على فلان ان لفظ
اقدم لا يكون حقيقة لعدم تحقق معناه هو القدوم لا الاقدام وقد يستعمل استعمالا
صحيحا فيلزم ان يكون مجازا فلا يكون المجاز في الاسناد بان قال قدس سره ان لفظ
اقدم مستعمل فيما هو معناه حقيقة لغة الا ان ذلك المعنى مفروض موهوم ... حل
موهوم

عنده حقيقة وليس للوضع واللغة فيه مدخل على ما يجيء ان هذا الكلام

مخالف على السند الاعرض على تقدير ان يحمل الاسناد على ما هو الظاهر منه وهو الحكم

العقلي لان كون المجاز عقليا مستلزم على التقدير الاخير كان ومقابلا للحكم

وعلى التقدير الاول كان مخالفا على السند بطريق الاحتمال اذ لا مانع من ان لا يجعل على

كلامه هذا لقاعدة مقررة مستقلة ولو حمل على انه ايراد على الحجة الثاني بانها

على البحث لما ذكره الشيخ فيندفع ذلك لانه لا يلزم في حمل الاسناد على الحقيقة حتى يلزم

لاجله ان يكون مذهب الشيخ رغم المصنف ان يكون المجاز في الاشياء الحقيقة الا عقليا

ولم يرد ما اوردنا على الجواب المحقق بتخصيص الكلام بالمجازات التي لم يكن لها حقيقة

لكن ما ذكره الشيخ يرد على الجواب حيث جعل المجاز في الافعال هذه من قبيل المجاز

في المسند وهو اللغوي التي هي محل السؤال على ما يراد على الدليل الاخير فتامل

قلنا هذا بعيد لاتحاد جهة الاسناد وان حمل الاسناد على النسبة التركيبية فيمكن اتحاد

جهة الاسناد لانه ليس بينهما تفاوت الا بحسب اختلاف المسند وان حمل الحكم الاسنادي

فالمعنى انه ليس للاسناد جهتان يكون اسمه احقيقة والاخر مجازا ولا يخفى ان هذا

الاستبعاد مستبعد اذ الفرق واضح بينهما فانا نقول ذلك ولنا ضرب زيد فان

الاسناد في الاول لا يتصل بخلاف الثاني وربما يتوهم بالكلام بانه لا يجيء الاسناد

لحقيقة ان يكون ما هو له باعتبار الفاعل الحقيقي والا لم يستقم الحقيقة في جميع الافعال

المصدرية المسندة الى غيره بل الاشكال بل لا يكون في العرف واللغة من حيث

الاسناد ان سند اليه سواء كان فاعلا حقيقيا او علة قابلة او غيرها فلا فرق

بين المثالين اذ كان الاول بحسب فاعلا حقيقيا وكذلك فليس فاعلا حقيقيا

للضرب هنا لا اشارة ولا يصح في العرف نسبة الضرب لا بد حتى يرسل من يضرب

فيقال

فيقال ربما لم يقل انه يتجوز ذلك بالمسموع بالنسبة للالوهية فان اهل

العرف يسندون الافعال الى ملك الاسباب ولا يعتقدون فيها التاثير الكلامية

ان هذه اسباب وشرائط وما هو فاعل حقيقي ونشانه ان يسند هذه الافعال اليه هو

وكذا في جميع الامثلة كذا قيل اقول فيه نظر لان هذا التوجيه على تقدير صحته لا

يجري في جميع الصور مثل عظم بناؤه وقام ليله وصح صومه وجرى النهر وامثال

ذلك كما لا يخفى ان جعل النقل مجازا في البيت الثاني المراد النقل المحض

المذكور هاهنا ويمكن مثله في نظيره كما لا يخفى اطلاق بالقيد مطلق المناسبة

النقد يريد لا يرد ما في شرح الشرح من ان هذا لا يطرد في مثل حتى بل في الظروف

والمفعولات ايضا فان اللفظ الموضوع حقيقة في استعماله في المعنى الحقيقي او معنى

حقيقي وهو فعال حمنا لله مطلقا ولم يستعمل في غيره الا بطريق المجاز لغيره

ولم يجر بالاتفاق واما قولهم في رحمن اليمامة لمسيلمة فمن باب تعنتهم في كفرهم ومردود — لمسيلمة

في عرف اللغة عندهم ايضا فلا يعتد به فان الرحمن موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا في

خاص معين يخصه صار مجازا وفي شرح الشرح انه مشتق من الرحمة بمعنى رقة القلب — اعنى

التي لا يتصور في حقه سبحانه فهو فيه مجاز وهذا لا يمكن حمل الكلام اثبت عليه لانه

قوله ~~مطلقا~~ … حتى جاز ان يقال فيه اقول يمكن ان يجاب بان الرحمن

صار حقيقة عرفية فيما يختص به وهو ذو الرحمة البالغة التي لا يصل اليها غيره اذ

لا شك انه لا يتحقق في غيره الا الاشك ان المتبادر منه هو معنى يختص به فهو لا يجعل

بالمجاز وقد عرفت ان الاطلاقات الحقيقية متكررة من المنقولات العرفية والنقل وان كان

خلاف الاصل لكن يجب المصير اليه لتحقق العلامة فيه وكذا الكلام في نحو عيسى حيا

اذ لا يلزم كونها اسنادا للافعال اذ المعتبر في كون الشيء فعلا اسناده بالذات بحسب الوضع

الاول فتامل فيفيد ان يعلم انه صلح الاسناد الى الربيع ما لفه في
تلبسه بالفعل وقيامه في ذلك مقام الفاعل فلا يبعد انه يكون كناية عن انبات الله
في الربيع كما ذكره قدس سره وما طامي شرح الشرح حيث قال فيه ان اراد القصر
المقابل للصدق مع ما هو الظاهر فليس من الجملة الخبرية فلا بد ان يكون مجازا
لغويا وان اراد انه الحق لعلم الحكم الذي هو مدلوله لكن لا يكون منشأ الافادة ومناط
الصدق والكذب بل ينتقل منه الى حكم اخر فحينئذ يكون هذا كناية ولم يقل به
الامام الرازي ولا غيره ولم يطابق القواعد البيانية انتهى اقول في ذلك بان يختار
الشق الاول ويمنع كون المجاز لغويا على هذا التقدير وانما يكون كذلك لو كان
اللفظ مستعملا في افادة ذلك القصد ولم يكن كذلك بل في افادة التصريح باثبات الامر
في الربيع وذلك يعلم العقل بان المنبت ليس هو الربيع بل امر مقوم به وحاصله ان
اللفظ مستعمل في اثبات الربيع الذي هو محله لكن لا يصدق به وان الومن لا
تصدق بذلك بل لان العقل يعلم اللفظ والتامل علم ان المتكلم نقل الاسناد الى من
محله وما هو له الى ما هو سببه مبالغة في تلبسه بالفعل حقيقة والمقصود اثبات الانبات
في الربيع مع مبالغة في تلبس الربيع بالفاعل حقيقة ولا يتوجه عليه انه لا يمكن حينئذ
الشق الثاني اذ ليس هذا الكلام مما يمكن ان يتعلق به التصديق الرصمي وظاهر في
كلامه قدس سره مسامحة لانه اختار الاول ويعرض لدفع محذور الشق الثاني ثم
اقول ما ذكره شارح الشرح لو تم لزم منه ان لا نقول بالمجاز العقلي بدون اللغوي وذلك
لانه لا شك ان هذا المركب مجرد مستعمل في افادة معنى منقول ذلك المعنى المستعمل
اما ان يكون معنى مقصودا فيكون مجازا لغويا لانه ليس مدلول الجملة الخبرية او معنى
مقصودا وذلك الكون الربيع متلبسا بالفعل تلبس الفاعل به فذلك يكون
منتام

اوذكر

او ذكر لينتقل منه الى الحكم بان الله تعالى انبت في الربيع فكان كناية على ما ذكره
وان كان مستعملا في اثبات الامر في الربيع بدون ذلك الانتقال كان المجاز العقلي
ايضا ولعل مختصرها ذكرنا فتامل جدا الثاني ان التاويل في انبت اولا
بالسبب الحقيقي ان يكون من شانه ان يسند اليه ذلك الفعل في اللغة والعرف
بالعادة ما يكون من الاسباب العادية فمن شانه ان يسند اليه ذلك الفعل على ما هو
مصطلح الاشاعرة لا ما هو كذلك في الواقع وتحقيق الكلام هاهنا ان النسبة
الداخلة في مفهوم الفعل معتبرة بالنسبة الى ما قصد المتكلم انه فاعل له ومحصنه ان
يسند اليه فاذا قصد المتكلم اسناد الانبات اليه في الربيع او بسبب الربيع كان
انبت مجازا لانه موضوع للحدث والزمان والنسبة الى ما هو فاعل عند
المتكلم وههنا انه مستعمل في الحدث والزمان والنسبة الى ما هو ظرف او سبب
عنده فكان مجازا ولا ينافي ذلك ما اتفق عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل الا
على الحدث والزمان من جزء له الا ان لا علم لنا فيهما ان يكون فاعلا او غير فاعل حقيقيا
حقيقيا او غير حقيقي وذلك ان اللازم من هذا الكلام ان لا يكون النسبة الداخلة
في مفهوم الفعل معتبرة بالنسبة الى ما هو فاعل حقيقي لذلك الفعل وذلك حق لكن ذلك
لا ينافي انها معتبرة بالنسبة الى ما هو فاعل عند المتكلم وكلامه في خصوص المثال انه اراد
ان السبب يجري مجرى الا مثله بالحقيقة فيما يجي نظيره من التلبث الا ان قوله
مجاز ناظر الى ما في شرح الشرح حيث قال الثاني ان جعل المسند مجازا عن التسبب
حقيقة مجازا عن التسبب العادي مع انه لا يصح فيما اسند الى المصدر مثل جد جده فانه
الى ما اتفق عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان من جزء له الا تجب
الوضع على ان فاعله لا يلزم ان يكون فاعلا له غيرها او تسببا حقيقيا او غير حقيقي وقد انام

الشيخ عبد القاهر على ذلك اوكد كثيرة وتبعه الامام الرازي والسكاكي على ان المسبب
لحقيقة لو اجري على ظاهره لزم ان يكون في الافعال المسندة الى غيره تعالى مجازا باعتبار
المسند او الاسناد الاول يمكن ان يقال انبت المجاز على الاسباب فان معناه في اللغة
هو ايجاد النبات فاستعمل في تسببه فيكون المجاز في اسناد الحرث وهذا ارتكاب
من ان المجاز في المسند على ان هذا في تحقيقه اعتراض عن الشيخ ومن تبعه على ما
اختاره المص وليس هذا ايرادا على تقرير الشرح على ما يشرح منتج كلامه حيث قال
واما ما ذكره الش في نقض بالوجه ففيه بحث الثالث ان التاويل قال في شرح
الشرح التاويل في الربيع ان كان يجعله مجازا من القادر المختار على ما فهم بعض
القاصرين من كلام السكاكي فليس يستقيم للقطع بان المراد بالمسند في قولهم المقدار
المنبه هو حقيقة الموت لا المبيح ولتصريح السكاكي بان المراد بها المسند ادعاء
لما وان المراد تشبيه بالقادر المختار ونقض بصورته فاسند اليها ما يسند الى
القادر دون الزمان المشبه بالقادر المصور بصورته انتهى اقول هذا ايضا اعتراض اورد
على السكاكي وليس ايرادا على تقرير الشرح بل تقرير الشرح فلا طرق في السوق الثاني لكن
قال انه ظاهر من كلام السكاكي كما لا يخفى وقد اكد هذا الاعتراض بانه لو كان بمجرد ادعا
السببية للمنبه بغير اسنادها نسب اليها حقيقة فيلزم ان يكون الاستعارة المصرحة
في نحو انبات اسند الى المجاز حقيقة اذ ينبغي ان يدعى كون الرجل الشجاع اسدا
تصور بصورته وكان بناء على تناسي التشبيه مع انه احرى بكونه من قبيل المجاز
ولهذا يفرق بان الاسناد حقيقية وعلى ذلك لما كان بمقتضى حكم العقل بخلاف المجاز
اللغوي كالمقطا اسد فلا يبعد ان يعتبر الادعاء والتصوير من القاعدة الاولى في
الثاني ولا يخفى ما فيه من التعسف من الاستعارة التخييلية لا تحمله عند

على ما يشعر كلام السكاكي لم يكن هذا مبنيا
عن القول بكون الاسناد مجازا لان
حق الانبات ان يسند الى القادر

السكاكي

السكاكي في انبت الربيع اذ التخييلية عنده بان يستعمل لفظ الاظفار مثلا
في الامر الوهمي الشبيه بالاظفار الحقيقية وههنا ليس كذلك لظهور
ان يقول من الاستعارة بالكناية اذ الاستعارة بالكناية عنده هو ذكر المشبه
وارادة المشبه به ادعاء لكن لما كان الاستعارة بالكناية وان جاز انفكاك التخييلية
عنها عنده لكن على الغالب لا توجد بدونه صار التخييلية من لوازم الكناية
عرفا فوضع احدهما موضع الاخر لا ارتكاب ... ولا وقع لاشكال هذا الايراد على
مثل هذا الكتاب على ... شرح الشرح الرابع ان التاويل في التركيب
ليس المراد ان التاويل في التركيب واللفظ فقط حتى يا في ما اختاره الشيخ بل المراد
ان التاويل في الامر العقلي اولا وبواسطة في اللفظ ايضا وما ذكر ان الشيخ حين
قال ان التجوز في الاسناد والحكم لا بد ان يقول فتحقق التجوز في الهيئة التركيبية
مثلا اذا قلنا صام زيد معلوم ان الهيئة التركيبية العارضة للفعل مع الفاعل
موضوعة لثبوت الصوم مثلا لما هو فاعل للصوم عند المتكلم فاذا استعمل في مثل
صام نهاره وكانت مستعملة في ثبوت الصوم لما هو ظرف في اعتقاده اذ لا شك انه
لم يقصد ان نهاره صائم حقيقة بل ان الشخص صائم فيه الا انه تجوز اعتبارا
لطيفا وهو ان النهار لما لابس الفاعل فيه ... الهيئة التي هي ... ما هو
فاعل عند المتكلم في النسبة الظرفية ... وضعت لنسبة الاسناد ...
في النسبة الظرفية فكان مجازا فالتجوز في الاسناد يلزمه التجوز في الهيئة التركيبية
وهو المجاز اللغوي فالمجاز العقلي يستلزم المجاز اللغوي وهذا كون المجاز في الهيئة
التركيبية ايضا لو عرضنا انه لم يكن منقولا عن الشيخ لكن لما كان لازما في تصحيح
مذهبه وتوجيه كلامه اشار الش المحقق اليه وبينه بعلاوة لا بد في مذهب

الشيخ

ه من النقل بالمجوز اللغوي وتخطئة لاهل الشهود حتى انه منع ان لا
ه مجاز لغويا وما نقل عنه من ان هذا المجاز ان العقلي ليس بوضع الواضع بل
ه بمقتضى حكم العقل لا ما في اقرانه بما يكون للوضع مدخل فيه واما الامام
ه فالمشهور من مذهبه انه اكتفى فيه بالمجوز العقلي ولهذا قال وهو قول الامام
ه فخر الدين ان المجاز نقلي لا لغوي ويعني حاصل التقسيم ثم ان التاويل اما
في اللفظ في محله واما في المعنى فقط حتى لا يدخل الاقسام اقول هذا غاية
توجيه كلام الشارح وينبغي ما في شرح الشرح من ان هذا ليس مذهب الشيخ ولا غيره
من علماء البيان ولا حاجة في توجيهه الى ما اعتذر به فيه تصريح انه انما احكم بذلك
بناء على نقل المصنف قوله في هذا المقام اذ لو لم يحمل عليه لم يكن له تعلق بالمجاز الذي بحث
بصدده وهو اللغوي على ان فيه ما عرفت من انه معلوم مذهب جواب سؤال الوجه
الحجة الثاني فلا يجب حمله على خلاف المشهور من مذهبه فتامل فان قلت فاذا لم
لا يمكن حمل السؤال على انما يراد على ظاهر الثاني لا بما قال الشارح والذي يحمل الوهم بانه لكنه
آه عنه قلت ذلك كلام الشارح وليس في كلام المصنف ما يقتضي ذلك يحمله بحمل فيه على الثاني
انه ما البلاغة على عدم حمل السؤال على ذلك حتى يرد على المصنف انه لو تامل في كلام الشيخ
ولم يفهم مقصوده منه ثم اعلم ان في شرح الشارح حمل المجاز في الهيئة التركيبية
استعارة تمثيلية وقد خطاه فيه بعض حيث قال شبه الى الوجه الرابع على ظن
كان المجاز لغويا كما في قول المصنف الا ان هناك في المزدوج هنا في المجاز وليس هذا تمثيلا
كما في قولك ... لان معاني مفردات هذه ركبت وحصلت هيئة
شبهه بهيئة اخرى وليس في الهيئة التركيبية مجاز هنا الا ان اسناد المزدوج الى المخاطب
حقيقة انما المجاز في ما عرض عن التردد واما معناه ... فلم يعتبر معاني المفردات

ولم ركب

ولم تركب هيئة بل اعتبر ملابسة الفاعلية وشبه بها الملابسة الظرفية فتامل فانه
قد غلط فيه من يدعي الصناعة انتهى اقول لكان تابع الشارح رحمه الله قد خلط
بين الهيئة المنتزعة من المركبات التي كانت من قبيل الوضع الحسي او العقلي وبين الهيئة يعني
نسبتها الاسنادية او التعليمية او الاضافية التي لا تكون الا عقلية ومن الغلط في
هذا المقام لبعض الفضلاء حيث زعم ان المجاز العقلي من قبيل الاستعارة التمثيلية
هذا واقول حين ظهر ان الاحتمال الرابع غير الاستعارة التمثيلية فيحصل فيهما احتمال
خامس وهو ان يكون هذا من قبيل التمثيل بان يشبه الهيئة المنتزعة من الانبات
والربيع والحركة بالهيئة المنتزعة منه ومن الفاعل الحقيقي واستعمل اللفظ الموضوع
لافادة الثانية لافادة الاول فعلى هذا الشارح فهذه احتمالات اربعة الظاهر عنه محتاج
الى تاويل كما لا يخفى اذا دار اللفظ بين ان يكون مجازا او مشتركا كان يكون اعلم
كونه حقيقة في احد معنييه وتردد في انه حقيقة في الاخر فيكون مشتركا او لا فيكون
مجازا اقول لا يبعد ان يكون المراد من المشترك ما يتناول المنقول والعرف سيجيء ان
هذه الدلائل المذكورة من الطرفين يجري فيه ايضا وهذا يدل على ان المصنف جعل
المنقول داخلا في المشترك كما يقتضيه تقسيمه كما لا في الحقيقة والمجاز على ما ذكره
س رح بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة على الظاهر اقول فيه انه ان اريد
بالاخلال بالتفاهم انه لا يفهم من المشترك بسبب اشتراكه ما هو المقصود منه عند خفاء
القرائن او عدمها فمن المجاز ايضا لا يفهم المقصود منه عند خفاء القرينة او عدمها وهو
المعنى المجازي وان اراد فيه انه يفهم غير المقصود وان اريد انه لا يفهم في المشترك عند
خفاء القرينة او عدمها شيء اصلا ولا يخطر بالبال فغير انه بالنسبة الى من هو عالم
بالوضع اذا اطلق فيفهم جميع المعاني لكن يتوقف ولا يحمل على شيء منها لعدم فهم ما هو المقصود

منه فالحاصل ان هذا الوجه مشترك بين المشترك والمجاز فان قلت هذا يرجع
الى ما سيجيء من قوله ومنها انه مستغنى عن الفعل قلت ما سيجيء هو المعنى المختص بالمجاز
ومع حمله على غير المراد وهو ما اشرنا اليه بقولنا واتحاد ويبقى ما هو مشترك بين المشترك
والمجاز وهو عدم فهم المقصود والمراد قوله مثلا لا تطلق في القرء والمراد منه الحيض الخ
الا لم يحقق وضع لفظ النقيض حقيقة بل التمثيل من الشارح وهو ان يكون اللفظ مشتركا
بين النقيضين كما انه مشترك بين الضدين فاذا اطلق واريد احدهما وفهم الاخر
بتوهم قرينة يحصل فهم ما هو في غاية البعد من المراد والمقصود من اللفظ قرار
تاويل المشترك الى النقيض المراد بوجه لا يفتقر الى وضعه للنقيضين وهو ان المقصود
من هذا الكلام عدم جواز التطليق في الحيض فيفهم من القرء الطهر فيفهم من الكلام
جواز التطليق في الحيض الا بناء على انه جائز فان التحريم في الطهر جاز في الحيض
قطعا واما بناء على ما تقرر ان النفي في الكلام يرجع الى القيد ويقيد ثبوت اصل
الحكم وهو راجع الى ما تقرر في الاصول من اعتبار المفهوم المخالف فيفهم من الكلام وجوب
التطليق فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده وان التطليق فيه عند المتطليق
في الطهر فانه نهي عن الثاني مقدم بالاول والامر للوجوب والوجوب وحرمته متضادان
لا نقيضان ولا يخفى انه لا يتوجه الايراد بان المجاز ايضا يؤدي الى ما ذكر هنا
التال بعينه اذا حمل اللفظ حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر كما ذهب اليه بعض
الائمة الثاني اقول الاول في توجيه الكلام انه لا يبعد عن الشارح حمل النقيض على ما
لا يجوز اجتماعه مع المراد ولا ارتفاعهما معا وحمل الضد على ما لا يجتمع معه لكن قد
يرتفعان وفي تحقق لفظ المشترك بين النقيضين بهذا المعنى لا اخفاء كلفظ
القرء بعينه ولا يتوجه على هذا الوجه الايراد المذكور فان المجاز لا اعتبار به

مع الحقيقة كان حمله على غير المراد وان كان ضدا او نقيضا من حيث انه مناسب
له من حيث نزل التضاد او التناقض منزلة التناسب بمشاكلة او تمليح وهذا بخلاف
التوجيه الاول اذ لا يجري هنا به اذ لا يستعمل الكلام في ما اراد ونقيض المضاد وضده
قوله ومنها انه قد يكون ابلغ في شرح الشرح انه يمكن ان يكون ابلغ من المعنى المفرد
يمكن ان يكون من البلاغة الا ان حمل الا وفق على الا وفق بالمقام كما فعله الشارح يقتضي ان
يكون هذا من البلاغة بلا نكير ووجه ذكره في بعض الحواشي بحاشية ان كونه موافق
لمقتضى المقام ليس نفس البلاغة بل جزء منها معتبر فيها اذ البلاغة عبارة عن مجموع
الفصاحة والموافقة للمقام فيمكن ان يكون من البلاغة ايضا اقول في كلام الشرح
وفي شرح الشرح وفي كلامه سوى كونه نظر وتامل وذلك لانه لا يمكن حمله على انه من البلاغة
لا بان قوله بعد ذلك بيانه ان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال
عن هذا الحمل لانه صريح في انه من البلاغة واما حمله على البلاغة فيرد عليه انه يقتضي
التكرار واما ما اعتذر به قد سمعه بغير سموع لان في قوله ثم يشتمل الراس
شيبا كانت الابلغية فيه باعتبار المطابقة للمقام بالقياس الى شبت لا باعتبار الفصاحة
ادمع هذا التوجيه ينبغي ان يكون يجيء الخ افصح وح لا يلائمه ايضا ما ذكره بقوله
تسلسل في الحقيقة لان يخلو عن التسلسل داخل في الفصاحة وبالجملة ما لا يخلو
عن سماجة فتامل قوله المقابلة الخ المراد كل من المقابلة والمطابقة على ما في شرح الشرح
فيشمل ما ضرب الخ الامثلة كما عرفت ومثلنا بالحسن ان يكون مبنيا على انه لا مضاد للعقيب
مع الاشهب انما يضاده الادهم بحسب معناه الحقيقي وان لم يكن مرادا هاهنا في الطلاق
الادهم على القيد بنوع ملاحظة للمعنى الاصل كما في ابيه الادهم وان صار حقيقة
في القيد بحسب العرف لكن لا يتكلف كونه مجازا بحسب اصل اللغة والمراد الخ

هيهنا بهذا الاعتبار فلابد في شرح الشرح من انه ليس مما لا يحتاج قوله لم يكن
طباق وذلك لان الطباق فيه باعتبار انه ذكر امرين متقابلين هما الحجاج في
الموت والموت ثم بما يضادهما اللجاج في المقت المقت فاذا فسر الموت الى آخره فات
التضاد الذي كان بين الحجاجين اذ المقاد في مقابل اللجاج في المقت الحجاج في
الموت لا الموت بالاول وفي شرح الشرح منع انه اراد بالمطابقة المشاكلة ونحوها
فلا ولو اراد الموت في محبة اللجاج في المقت عبر عنه باللجاج قوله حتى يكون الاطوار
الاجنبية لحتى يظهر انه يتمكن من نيل المراد عنها فحتى يظهر انه من شر ليس من جنس
الوحوش بناء على ان الضحك والتبسم من خواص البشر قوله والمجاز منه ما لا يشتق
اقول لفظه يشعر بان من علامة الحقيقة ان يطرد الاشتقاق منه ولا ينعكس وكذا الحال
فيما يذكر بعده فان محل التجوز علامة الحقيقة قوله ومنها صحة المجاز فيها فان المجاز
لا يجوز منه اذا المجاز لفظ مستعمل في غير الموضوع له من جهة انه مناسب للموضوع
له وما توهم من انه من هذا القبيل كلفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول من انه مجاز
في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة فليس المراد انه مجاز من المعنى المجازي
بل عن المعنى الذي كان مجازا بانه صار حقيقة عرفية فيه قوله لانه ليس ظاهرا في
معنى اشارة الى ما سيجيء ان المشترك ليس ظاهرا في المعنيين فلا يحتمل كونه
في احدهما خلاف الظاهر قوله كالترجيح وهو ايراد كلام محتمل لوجهين مختلفين
على السواد فيأتي في المشترك دون المجاز والا الا ايهام وهو ان يطلق لفظ له معنيان
قريب وبعيد ويراد به البعيد فيأتي في المشترك اذا اشتهر بعض معانيه في الاستعمال
دون البعض وفي المجاز ايضا كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وذلك كله لا
يحتاج فيه الى ما في شرح الشرح من ان المجاز قد يبلغ من الشهرة الى حيث
يلحق بالحقيقة او لم يقيد الكلام بانه حال عدم القرينة ويمكن ان المعنى
يحمل على الامرين اي يحمل على كل واحد من الامرين في اطلاق واحد حقيقة
فلا يجري في المجاز وهذا على مذهب البعض وان حمل على انه يستعمل في كل واحد
منهما ولو على سبيل المجاز كان مشتركا بين المشترك والمجاز لان مظنة الحكم
مظنة الشيء ما يظن ثبوت الشيء فيه ومظنة الشيء ما يتحقق ثبوته فيه
يعني ان الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو ان يحمل على ما يشتمل عليها اولى لكونه
مظنة للغلبة والكثرة في الكلام فعند تحقق انتفاء الغلبة والكثرة كما في
المشترك لا عبرة بكون الشيء من مظان الغلبة وعند تحقق الغلبة كما في المجاز
لا باس بعدم كونه من المظان كذا في شرح الشرح ولا يبعد ان يكون عدم
المظنة في كلام الشرح اشارة الى ما مر حيث ذكر وجوه ترجيح المجاز سواء اسوأ كونه
محصلا للتعارض والتساقط ثم رجح الاشتراك بما ذكر من الوجوه المختصة به
اقول هيهنا نظر لان ما ذكره من الوجوه من الطرفين انما يعتبر لانها يعتبر بها
غلبية احدهما عند العقل اي غلبة الظن برجحان احدهما بناء على ان الواضع لا يحكم
حكيما على ما ر فكان اعتبارها هو اعم فائدة واحل فسادا لا لانها يعتبر بها الاغلبية
بمعنى كثرة الافراد والتحقق المتيقن في المجاز هو هذا المعنى على تقدير كون
استقراء المذكور مفيدا للقطع دون الاول ولعله انما استفاد ذلك من قول
مرجح الاشتراك حيث قال والا فلا يعتد ما اكثر نوعا وبني الكلام على ما هو اكثر
فائدة واقل مفسدة يكون اكثر نوعا واكثر افرادا وكل ما هو اكثر فوقوعا كان ما يرد
فيه اغلب عند العقل ابن منه والظاهر انه لا حاجة الى توسط الاغلبية بمعنى اكثرية
الوقوع بل كثرة الفائدة وقلة المفسدة يورث الاغلبية عند العقل بلا توسط

الاشتراك في مقابل وجوه ترجيح ...

الكثرة في الوقوع اقول والاصوب في توجيه الكلام ان يقال المراد ان الظن الحاصل من جهة الاولوية يضمحل في مرتبة الظن الحاصل من جهة كثرة الوقوع كما اذا جاء احد الى بلد كان العالم فيها قليلا والجاهل كثيرا ثم دخل شخص لم يعرف حاله فلا شك انه يظن انه جاهل لكثرته ولا يظن انه عالم للاولوية **قوله** الحقيقة الشرعية واقعة اشارة الى انه لا خلاف في امكانها والحقيقة الشرعية على ما اشار اليه الاشارة هي اللفظ المستعمل في وضع اول في الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي ان الواضع هو الشارع لا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين ومرادف الاسم الشرعي والحقيقة الدينية اسم لنوع خاص منها وهو ما وضعه الشارع لمعناه بان لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما ولا يخفى انه على الاول والثالث يكون من الموضوعات المبتدأة دون المنقولة واما على الثاني فيحتمل الامرين على ما ذكره قدس سره فيما في شرح الشرح في تفسير الدينية انه ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء مع قطع النظر عن الـ ... ثم لا يخفى ان الظاهر ان الواقع هو القسم الثاني فقط اعني ما لا يعرف اهل اللغة معناه كما علم في شرح الشرح وارد باسماء الذوات ما هي من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب وباسماء الافعال ما هي من فروع الدين او ما يتعلق بالجوارح وفي لفظ ربما اشارة الى ان هذه دعوى منهم لا دليل لهم عليه **قوله** او لا لمناسبة اي سواء وجدت ولم يعتبر او لم يوجد اصلا وفي جعل اللام في بيان كونها منقولة صلة للوضع وفي بيان كونها مجازات صلة للاستعمال تصريح منه بما اشار اليه الاشارة من ان الفرق بين المنقول والمجاز بانه في الاول يلاحظ المناسبة حال الوضع الثاني وفي الثاني يلاحظ حين الاستعمال لا بمعنى انه يلاحظ حين الوضع لو قيل بتحققه في المجاز بل بمعنى انه لا بد من ملاحظتها حال الاستعمال واما حال الوضع فلو تقدر تحققه في المجاز لا بد ايضا من ملاحظتها

لكن الحال لا يخفى تقدم هذا اذا وجد ما هنا اشارة الى غاية الخلاف وثمرة لتحرير محل النزاع والمراد بالحقيقة الشرعية في قوله كونها حقيقة شرعية ما يشمل المنقول والموضوع الابتدائي كما يفهم من اطلاق كلام الاحكام والمحصول **قوله** والحق انه لا ثالث لهما قال القاضي ينبغي كونها حقائق شرعية وانما هي مجازات لغوية ولهذا قال اولا وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فجعل الاستعمال في الغير متفقا عليه وانما النزاع في انه بل هو بوضع الشارع على احد الوجهين وهو مذهب المعتزلة او لا فيكون مجازات لغوية وهو مذهب القاضي فلا ثالث لهما ومنهم من زعم ان مذهب القاضي انها مبقاة على حقائقها اللغوية فيصير المذاهب ثلاثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية ولا اضطراب في نسبة هذا المذهب الى القاضي ولعل الزاعم انما توهم ذلك بناء على ما اعترض به على دليل الخصم من انها باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط وليس يلازم كونه مذهبا له كما ذكره قدس سره اقول الدليل الذي ينقل عن القاضي لو تم لدل على انها مبقاة على حقائقها اللغوية على ما سيشير اليه فالذي في شرح الشرح لا كلام في كلام المنهاج مشعر بان هناك مذهبا ثالثا حيث قال بعد تقرير المذهبين والحق انها مجازات اشتهرت لا موضوعات مبتدأة ولا مبقاة لان مذهب القاضي بعينه على ما تقرر في محل النزاع اقول الاقرب ان يجعل ذلك تعريضا بالمصنف لا بمن توهم من مذهب القاضي انها مبقاة على حقائقها اللغوية ولا لصاحب المنهاج وتقريره ان الظاهر من كلام المصنف في هذا المقام ان ههنا ثلثة مذاهب احدها كونها حقيقة شرعية بالمعنى الاعم وهو الذي اختاره فيما دليله لا يفيد خصوصية كونها منقولة ولفظ النقل المذكور فيه لا بد ان يحمل على المعنى اللغوي اي الشامل للمرتجل ولكونها موضوعات مبتدأة وهو ظاهر

وثانيها كونها مجازات لغوية وهو مذهب القاضي وثالثها كونها موضوعات مبتدأة
وذلك انهم من ادعى هذا المذهب وقال لعلمهم عليه من جزاء انه يتصل بما يدل
على انه استدلال ضعيف على ما اختاره بان يقول استدل على ما هو دليل من
كلامه حيث قال فالاولى ان ذكر انها لا مناسبة صحيحة للتجوز وعلى تقدير لا
مناسبة صحيحة للنقل ايضا وقد صرح بذلك فيما بعد هناك حيث زاد وقال
بل هم ولا النقل موضوعات مبتدأة فعلم ان مذهبهم انها موضوعات مبتدأة وقد صرح بذلك
في المنهاج حيث قال من كلامه ان ههنا ثلاثة مذاهب ويحتمل انه ما فهم من كلام الاحكام
والمحصول حيث يظهر منه ان ههنا مذهبين فقط وقال وكذا تبعهما على فساد ما
فهم من الكتاب وهذا اقرب الى ما ذكره من التفصيل في تحرير محل النزاع كما لا يخفى
والظاهر ولا يخفى ان هذا موافق ومؤيد لما في شرح الشرح من ان الحقيقة الذهنية الدينية
باقسامها الثلاثة موضوعات مبتدأة فتامل قوله لنا القطع بان الصلوة اسم للركعات
المخصوصة اي مستعمل فيها وبذلك بطل احتمال كونها مبقاة على حقايقها اللغوية
ثم لما لم يحصل المدعى بمجرد ذلك لاحتمال المجازية بل هذا دليل على جزء النزاع فيه على ما
اشار اليه الشرح في تحرير محل النزاع فادعى وقال انها سابقة منها الى الفهم ردا
على القاضي اقول وباقي ناظرا الى ما قيل ان ارباب الاصطلاح جعلها
اسماء لها بالوضع تعيين النزاع وان اريد غير ذلك فلا يحتاج اليه وذلك باختيار
الشق الثاني وبيان الغاية بانه اذا استعمل في هذا المعنى بالاصطلاح وفهم ذلك المعنى
سابقا الى الذهن فعلم كونها حقيقة شرعية قوله الاول قولهم انها باقية في المعاني اللغوية
هذا الاحتمال لما كان خلافا للاجماع بين المتناصين على ما فهم من الشرح فلا يحتاج
الى ذكره والغرض الابطال وفي جريانه هذا المنع والسند في جميع الصور تعسف

ومال

ومآل هذا المنع الى منع انها مستعملة في غير المعاني اللغوية فلا يثبت كونها حقايق
شرعية فاذا ابطل كونها باقية في المعاني اللغوية ثبت انها مستعملة في غير المعاني
اللغوية فيبطل المنع فالمراد المذكور ابطال للمنع بابطال سنده المساوي له وكلمة
بالحاء المهملة وسكون اللام كما لا يخفى على السابق اقول يمكن المناقشة بان في الاخرس
تحقق الدعاء القلبي وهو الكلام النفسي الذي كان الكلام منه حقيقة فيه والمنع
يمكن منع كون صلوة الاخرس صلوة شرعية حقيقية اذ ليس مشتملا على الاركان
المخصوصة بل اطلاق الصلوة عليها في عرف الشرع من قبيل اطلاق الكل على
الجزء او اطلاق اسم الشيء على الشبيه به وكذا يمكن المناقشة بان المنفرد بل
المأموم ايضا اتباع للرسول عليه السلام قطعا قوله الثاني قولهم لا نجزم من استعمالها في
غير معانيها ان يكون حقايق شرعية اقول لا وجه لهذا الاعتراض على ما قرر الشرح
هذا الاستدلال حيث زاد فيه انها سابقة منها الى الفهم اذ ح كونها حقايق شرعية
لا يلزم المستدل من مجرد كونها مستعملة في غير معانيها بل منه ومن سبقها الى الفهم
وانها علامة الحقيقة فالاعتراض لو اورد فينبغي ان يورد بمنع كونها سابقة الى الفهم
وهذا ما امكانه او يرجع الى المنظر الذي يذكره الشرح ولا مدفع له فان قلت يمكن
الاعتراض بمنع كون السبق الى الفهم علامة الحقيقة كيف وقد سبق على تقرير
الشرح ان العلامة عدم سبق الغير وهذا اعتراف منه بتوجيهه اذ لو كان
كان العلامة سبقه الى الفهم قلت لا شك ان السبق الى الفهم من علامة الحقيقة
وكان عدول الشرح عنه بناء على ظهوره في ذلك الموضع وايضا سبقه الى الفهم يلزم
عدم سبق الغير فان قلت قد اشتهر بينهم ان المجازات قد اشتهرت بينهم بحيث
سبقا والى الفهم قلت اولا انه بعد ذلك صارت بعد الشهرة حقايق شرعية

كما قال قدس سره الشريف في لفظ الوجوه المتبادر منه خصوص المطابقي وثانيا
التبادر علامة الحقيقة عند عدم القرينة والشهرة هنا من جملة القرائن فلم اشتهر
ثم افاده بغير قرينة يلائم الجواب الاول ولا يصح الثاني بانه قد يقال اذا وجد الشهرة
صار موضوعا عرفيا فافاده من غير حاجة الى القرينة حتى ان الشهرة حيث لم يكن لها مدخل
في الافادة قوله وانت بصير بان ذلك محل النزاع اذ المخالف دليله على مذهبه فان قيل
دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية حيث يسبق منها الى الفهم انما يسلم في عرف المتشرعة
لا في عرف الشارع الذي كان الكلام فيه والحاصل رده الاول مع اعتراض الثاني فان
قال قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية انما اذا اريد بالاشتهار الاشتهار في عرف المتشرعة
وهنا الاستعمال من المتشرعة او الشارع لا من اهل اللغة هذا واما منع سبق هذه
المعاني الى الفهم بلا قرينة مطلقا فمكابرة والحاصل رده الثاني عليه ان يقال ما
في دليله من ان السبق بلا قرينة انما هو بالقياس الى اهل الشرع ومنشأ الكلام ان
المصنف لم يفرق بين المعنيين لا منشأ لكل منهما الا الشرع في حقه قوله لفهمها اي لفهم الشارع
غير المعاني اللغوية من الفاظ الشرعية اقول فيه نظر لانا لا نكلف بالعمل بالمعاني
المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرط التكليف انما يقتضي تفهيم تلك المعاني
المرادة منها وقد حصل ذلك بالبيان النبوي على ما يشهد به الفقه حيث يرى
في تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة ولا يقتضي تفهيم ان
تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعاني او موضوعة لها في عرف الشرع وعلى هذا قولهم
او بالآحاد وانها لا تفيد العلم والمسئلة علمية بناء على ان مسائل الاصول العلمية
ولا يكتفى فيها بالظن فكما كون المراد من تلك الالفاظ هذه المعاني ليس من مسائل
الاصول بل مسئلة الاصولية هنا انها حقائق في تلك المعاني والفرق بينهما ظاهر وكذا

وان اريد بالاشتهار في عرف الشارع
فيختار شقا ثالثا وهو انها
قد اشتهر في معاني الشرعية
في عرف المتشرعة صح

قوله

قوله اما بالتواتر ولم يوجد قطعا والا لوقع الخلاف فيه محل نظر اذ الخلاف الواقع
هو الخلاف في كونها حقائق وهذا ما ليس يكلف به انما المكلف به كون المراد هنا
هذه المعاني اذ الخلاف لم يقع فيه ثم لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على بقائها في
المعاني اللغوية وعدم نقلها الى المعاني الشرعية اصلا على ما يدل عليه قوله اي نقلها
الشارع الى غير معانيها اللغوية او المراد بالنقل المنفي اللغوي لا مطلق النقل ان ابطل المجاز
ايضا او يفهم المكلف كالجزم في المعاني الحقيقية بخصوصية المعاني المجازية اذا كانت قرائن
الشارع لا فرق بينهما وهذا ما وعدناك بيانه قوله لو المجازات الحادثة وان لم يخرج
العرب باحادها اقول فيه ان استعمالها في تلك المعاني انما هو بسبب الوضع الشرعي لا بسبب
الوضع اللغوي بان كانت موضوعة في اللغة لمعنى ثم استعملت لاجل مناسبة
لما
لا وضع لها في اللغة والمجازات الحادثة التي كانت عربية بالاتفاق من هذا القبيل
واما ما نحن فيه فمن قبيل الاول ويمكن ان يكتفى في كونها عربية انه يمكن للعرب
ان يستعمل تلك الالفاظ بازاء هذه المعاني على سبيل التجوز وان كان الاستعمال الواقع
الواقع من الشارع ليس من هذه الجهة ولا يخفى ما فيه من التكلف والاولى ان
ذلك ان يكتفى كونها عربية باعتبار ان هذه الالفاظ كانت من موضوعات العرب
ثم الحكم بان العرب بوضع العرب اليه لا يلائم ما يجيء ما هو ذلك عند الكلام من مذهب
الاشعري في وضع اللغات وان الواضع هو الله سبحانه فتعين ان المذهب لعدم
كون اللفظ عربيا ان ينقل العرب وكان ما يتخاطبون به بينهم وكونه حقيقة
ينقلها
شرعية لا ينافي كونه عربية بهذا المعنى او بعد وضع الشارع لها ينقلها العرب
ويتخاطبون بها تامل فيه قوله ولذلك لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة اية
منه فان قلت لا يلزم من ذلك كون القرآن اسم جنس بل يجوز ان يكون اسما للكل

والحنث بقراءة آية منه بناء على ان التلبس بجزء الشيء هو التلبس بكله الا
يرى انه لو دخل احد رجليه في البيت حنث لو حلف انه لا يدخل البيت قلت هذا الكلام
على سند المنع ويمكن ان يقال ان التلبس بالجزء انما يكون تلبسا بالكل لو لم يتعارف
في مثله التلبس بجميعه كالبيت واما اذا تعارف ذلك فلا ولهذا لو حلف لا يقرأ
سورة الم لا يحنث الا بقراءة كلها فان قلت اذا قررت الكلام على انه سند للمنع فلا
وجه للمعارضة لانه كلام على السند قلنا السند مساو للمنع لانه اذا لم يطلق القرآن
على البعض كان التعبير بالكل فيكون حجة واما اذا ذكر بعض الكلام فيعلم على دليل
سند التي يعلم تنزلها عند وذلك لا يكفي في دفع المنع نعم يتوجه ان الدليل يستلزم
المدلول وهو الغرض اثر للمانع اذ لم يدفع به ملكا لمنع بالسند ايضا اذ لا يلزم من
عدم الدليل عدم المدلول ثم هذه الوجوه من التاويلات وارتكاب التجوزات خلاف
الظاهر واشار الى الشارح بقوله ولعلها انما كان المدعى هو الظاهر فيقطع الاسيع
قوله واذا شارك الكل الجزء اي اعتبار في دفع المعارضة وتوضيحه ان بعض القرآن
على السورة والآية القرآن مشترك معنوي بين الكل والجزء ولم يتوجه الا كونه مشتركا
لفظا بينهما كما ذكره في شرح الشرح لان الاشتراك المعنوي اولى من الاشتراك اللفظي
لكن في الاول بالنسبة الى الثاني وهذا الوضع مهنا وعلى هذا فالمراد من القرآن هو فرده
وكان من استعمال العام في الخاص لا من حيث الخصوص حتى يكون مجازا بل الخصوص
انما يستفاد من القرينة كلفظ البعض هنا واللفظ في حقيقة يستعمل فيها ودفع له
فانا اذا قلنا ان هذا القار بعض الدار فلا شك في كون الدار هنا حقيقة قوله كمشكاة
فارسي وعرب الهند الى قوله ان يتقول العرب فقال على ما اسلوا استعرب ابو عبيدة كلمة
العرب على ما انما البنا العرب كما يقال جار مليئا است وجيل مرتفعت قوله ولا منافية

سعي في التجوز اذ ليس بين مطلق التصديق الذي كان لفظ الايمان حقيقة لغوية
فيه والعبادات المخصوصة علاقة يعتد بها فلا يكون الايمان مجازا فيها فما شرع مالي شرع
الشرح هنا مما يناقش فيه بان التصديق من اسباب العبادات ولذا رتبها العرفية اولى
قوله ثم لو جعل الايمان بمعنى التصديق المخصوص كان شرطا لصحة العبادات ولم يمكن التجوز
لكنه غير المعنى اللغوي للايمان فاشد في بحر لبعض الناقشة على ما قيل ان ارسله بسبب
لعنه لحاصلهم ولا بد على انه يصح اطلاق المؤمن على من يؤدي الواجبات والايمان على اداءها
لان هذا الكلام مبني على ان حمل الايمان على التصديق المخصوص حيث سلم انه سبب لقبول
العبادات ونحن نختار الاول ونقول الايمان عندهم عبارة عن العبادات المثبتة شرعا الاجر
هذه الهيئات وان لم يكن مقارنا للتصديق بما جاء به النبي عليه السلام فالتصديق المخصوص سبب لوجود
العبادات المعتبرة شرعا اذ لا يصح العبادات بدون ذلك التصديق ونا فانهم يريدون قدس سره
بعد قولنا فلا يكون مجازا فيها قوله ولا حقيقة منقولة بل موضوعا مبتدا اقول هذا
اقرار منه قدس سره بان مذهب المعتزلة انما موضوعات مبتداة ولا يخفى ان سوق
كلام المص يدل على ان هذه الدلائل لاثبات الحقيقة الدينية التي هي نوع خاص
من الشرعية وقد عرفت انها ثلثة اقسام وعرفت ان الواقع منها هو قسم واحد
وهو ان لا يعلم اهل اللغة معناه ولكن يعلم لفظه في هذا القسم لا بد ان يكون مراده
انه موضوع ابتدائي حتى ينطبق الدليل على الدعوى فما ذكره قدس سره انه على الاحتمال
الثالث واراد هذا الاحتمال بحمل كونه موضوعا ابتداء ساما لا مقطوعا به فخالفا لما ذكره
في شرح الشرح ههنا نظر الا اللهم الا ان يحمل كلامه على انه احتمال لا قطع مع قطع النظر
عن الدليل بل بمجرد النظر الا في نفس ذلك الاحتمال قوله وفي الشرح العبادات المخصوصة
المشهور من مذهب المعتزلة ان الايمان عندهم هو مجموع التصديق والعمل في العبادات

لحصول لها فهم وان اريد انه سبب صح

سع فصل الواجبات
وقد صرح بذلك في حواشيه
من الكشاف اللهم الا
ان يجعل التصديق صح

بناء على انه عبادة ملبسة كما يجاب انهم بحيث يتناول الكف عن المحرمات حتى ينطبق الدليل
الثاني لهم على الدعوى حيث قالوا ان قاطع الطريق المصدق ليس بمؤمن
وبناؤه على ان المطلوب في النهي الكف الذي هو من قبيل الافعال والاعمال وح كان محل
القول بتحقق المناسبة المعتد بها قوله ان العبادات هي الايمان قال في شرح الشرح فان قيل
ان الايمان هو العبادات مثلا محمول يحمل [illegible] الصفات يقتضي اتحاد المفهوم ولهذا لا يصح الكاتب
ضاحك كما يصح الكاتب متحرك فقولنا العبادات هو الايمان والايمان هو العبادات واحد وقد
دفع هذا الجواب لصحة قولنا الضرب فعل والشيء حركة الى غير ذلك واجيب عن هذا السؤال
بان المراد الاتحاد بحسب المفهوم وح كان حال الاصل والعكس واحد ورد هذا الجواب بانه
لا دلالة للكلام على الاتحاد بل اللازم منه مجرد الحمل والصدق قوله فذلك المذكور
وهو العبادات المدلول عليها بقوله ليعبدوا اسمه على انها للعموم او العبادات المذكورة
من اقام الصلوة وايتاء الزكوة وغيرهما تعين ان الكل بامر الاساس كذا ذكر
في شرح الشرح واورد عليه بان الاول لا دلالة للفظ عليه او لفظ الفعل لا يدل على
عموم افراد المصدر على ما هو المختار والثاني مجاز لا يصار اليه الا بقرينة ودفع
الاول بان الفعل ههنا باول المصدر المضاف ضمنا فيفيد العموم وبان ارادة العموم
بقرينة الاطلاق والمقام والامام حمل لفظ ذلك للاشارة الى الدين المخلص
وقال هذا اولى اقول لا يلزم خروج الايمان عن اللغة بالكلية اذ الاخلاص عبارة
عن النص البالغ او ملخص [illegible] فتأمل وخلاصة ليلزم يرجع الى ان قد استعمل
الشارع لفظ الايمان على العبادات وذلك لم يكن للمناسبة اذ لا مناسبة فلا مجاز
ولا نقل فيكون موضوعا ابتدائيا او للاحتمال لكونه مطلقا قوله الى سنتم الاستدلال
وذلك لان قوله فانا وجدنا بيان مدعيات الخارجين على ما يقتضيه الذوق السليم

فيكون

فيكون المعنى فانا وجدنا فيما بينكم من المؤمنين غير بيت من المسلمين وبيت المسلم
انما يكون بيت المؤمن اذا صدق المؤمن على المسلم اذ التحقيق ان ليس المراد بالبيت
صدر ان بل اهل البيت قوله نفى احدهما واثبت الآخر فلا يجوز ان يكون المراد
من الايمان المعنى الشرعي ومن الاسلام المعنى اللغوي وهو التسليم والانقياد اقول هذا
على طريق المحققين كالمص القائلين بالحقيقة الشرعية واحسن اقول لم يمكن
ان يحمل عدم الايمان لا ينافي القول بالاسلام على ما هو المفهوم من الاية والمقام منه اظهر
والاسلام قوله اذ شرط صدق احدهما على الآخر سواء كان بينهما مساواة العموم
وخصوص مطلقا او من وجه ثم كون الايمان شرطا للاسلام لا ينافي تصادق ما اشتق
منهما كما في الاية وهو المؤمن والمسلم اقول ههنا نظر لان ما ذكر في جواب ان يقال ان
الايمان شرط لصحة الاسلام ينافي ما مر منه في المعارضة من انه نفى الايمان واثبت الاسلام
الا ان يفرق بين الاسلام وصحة الاسلام في الايمان فيه بكونه صحيحا فتأمل
قوله وهذا اول المسئلة وذلك لان كون الايمان هو الدين في قوة المدعى لان الدين
هو العبادات وذلك لا نسلم كون الايمان العبادات لا نسلم كونه دينا فالدليل
ثانيا هذا دليل آخر على كون الايمان هو الاعمال بمعنى المراد به في كلام الشارع وذلك
وقد تقدم ان لا مناسبة مصححة للتجوز او النقل فثبت كونه من الموضوعات
المبتدأة وقد عرفت انه ينبغي تعميم الاعمال حتى تتناول الكف عن المحرمات كقطع
الطريق قوله سلمنا بعض كون الذنب اسلاما في الصحابة وغيرهم لكنه ليس مطلقا
على النهي حتى يقتضي الحكم بعدم اجزائهم وهذا المنع ضعيف اذ لا منافاة في الاتيان
بعدم اجزاء النهي كما في شرح الشرح واجيب بان العلم بعدم اجزائه انما يحصل بالسمع
بالشرع عند المص بناء على قاعدة التحسين والتقبيح انهما بالشرع لا العقل لانه

من جزء زيادة الدين لا يفيد في شيء الفائدة اذ معنا لنفس صادق من العزو زيادة والنفي
فائدة الاضبار لا يجري في العلم بعلمونه فتامل قوله بجواب انه لا يفيدها اي حفظا
القرينة لا يوجبها تمام المجاز اقول الاولى ان يجاب بانه هذا على تقدير تمامه
انما يدل على عدم تحقق المجاز الذي كان قرينة خفية لا لعدم تحققه مطلقا
قوله المجاز واقع في القران ذكر في شرح الشرح ان المجاز يطلق بحسب الاشتراك
على ما سبق وعلى كلمة تغير حكم اعرابها بسبب زيادة او نقصان وعلى نفس الاعراب المتغير
فما ورد من القران امثلة للمجاز بالمعنى الثاني زيادة ونقصانا وبالمعنى الاول اختصاره
وغيرها انتهى ولا يذهب عليك ان الشارح في صدد المجاز في القرآن انما هو بالمعنى
المذكور فذكر المجاز بالزيادة والنقصان هنا خروج من البحث فلهذا التصدي
قدس سره لتوجيه المجاز فيها بالمعنى المذكور وهو المجاز اللغوي فقال ان جعلت
الكاف بمعنى المثل صار مثل المثل مستعملا في المثل فيكون مجازا فان قيل مثل
الشيء مثل مثله ايضا فلا يكون اطلاقه عليه مجازا لما سبق من التحقيق وهو ان
اطلاق لفظ العام على الخاص يكون حقيقة لا يقال انما يكون مثلا لمثله ان لو كان
للمثل مثل آخر لانا نقول كونه مثلا لمثله لا يتوقف على ثبوت مثل الآخر في الخارج
بل على التصور ونقدر به ولا يجري في ذلك اجيب بان المفهومين متحققان قطعا
فاذا استعمل ما وضع بازاء احدهما في الآخر كان مجازا وما ذكرتم على تقدير صحته انما
يتاتى فيما اذا اطلق مثل المثل على ذات المثل والمراد في المثال هو المفهوم
لا الذات ولو اريد الذات ايضا كان ايضا مجازا لانها لم يرد من حيث انها مثل
المثل بل من حيث انها مثله وان جعلت للتشبيه فقد استعمل ما يدل على التشبيه
بمثل الشيء في التشبيه به فكان مجازا ايضا وعلى التقديرين فاما ان يكون المثل

معنا

معنا فالا المثل مستعملا في ذلك الشيء فهو المجاز والكاف على حالها واما
ان يكون الكاف بمعنى المثل مستعملا في جزء معناها انتهى اقول انه قدس سره وان
وفق في توجيه المجاز لكن الكلام بعد فيه نظر لانه لا شك في جواز كون الامر
من قبيل المجاز في الاعراب فلم يكن المجاز الفرعي بان يكون لفظ الكاف زائدا
كيف وقد جعلها بعض الاعلام من علماء البيان من هذا القبيل فالاستدلال
بها على وقوع المجاز اللغوي في القران استدلال بالاحتمال وهو لا يجوز على
ان قول الش فهو زيادة حرف بلا ايهم لهذا التوجيه فان قيل لو جعل المجاز باعتبار
حكم الكلمة من الاعراب كما قال القوم حكم المثل في هذا التركيب النصب
لكونه خبر ليس فاذا اختل كان مجازا لتم الكلام وقد ابطله الش في الفوايد على ما نقل
بانك اذا قلت ليس مثل شيء كمثله فعليه مجاز بالزيادة مع ان اعراب الكلمة
بحاله على ان يكون مثله صفة للشيء اقدم فيه بحث اما اولا فلان هذا انك
ستحقق لفظ المثل من جهة الكاف غير المثل ستحققه من جهة انه صفة كشيء
او العامل ثم هو كلاهما واما ثانيا فلان بعد ابطال المجاز في الاعراب لا
يلزم ان يكون هذا من قبيل المجاز اللغوي اذ على تقدير ان يكون الكاف
زائدة غير مستعملة فيصح يكون لا المجاز اللغوي ولا سواه الا لكنه مجازا في الاعراب
ايضا اوكان قوله فان في المنتهى اشارة لا ورد جواب الشكوك لو وقع المجاز
في القرآن عن بعض ما ورد من الآيات زعما منهم ان قوله تعالى ليس كمثله شيء
حقيقة في نفي التشبيه ومعناه ليس كذاته شيء كما في قوله تعالى فان آمنوا بمثل
ما آمنتم به اي بنفسه وبمثلك لا يبخل هذا اي نفسك كذا في الاحكام كذا ذكر في
شرح الشرح اقول ظاهر المنقول يدل على انهم جعلوا لفظ المثل بمعنى الذات

والنقض وفي طريق الرد عليهم من هذا الاعتراف بكون لفظ المثل مجازا عن نفس
الذات اذ معلوم انه لم يوضع بها في اللغة واما ما ذكره المصنف ففي الرد عليهم على
هذا التوجيه لانه يبتني على ان يكون لفظ المثل بمعناه لا بمعنى الذات كما لا يخفى
هذا ثم القول بان لفظ المثل ليس زائدة اذ كما يجب تنزيهه تعالى عن المثل فكذا
يجب تنزيهه عن مثل المثل ضعيف ويتوجه عليه ما ذكره المصنف من لزوم التناقض
وكونه ظاهرا في اثبات المثل فتناقض لانه نفي مثله مع ظهور اثبات مثله هذا
الكلام يحتمل امرين احدهما ان يكون قوله مع ظهور اثبات مثله من مقدمات بيان التناقض
وتوجيهه قدس سره ناظر اليه حيث قال اي نفيا مقتضى المفهوم من الكلام صريحا وهو المراد
منه لان المفهوم نفي ذاته تعالى مع اثبات مثله وذلك لان المتبادر من هذه العبارة
ثبوت المثل فانك اذا قلت ليس مثل زيد شيئا يتبادر الى الفهم منه ان لزيد مثلا وقد نفيت
عنه انه مماثله شيء ولا شك انه اذا اثبت له تعالى مثل كان هو مثلا لمثله فيندرج تحت
النفي الوارد عليه فيلزم نفيه تعالى مع اثبات مثله والمراد منه نفي المثل صريحا واثباته
ضمنا وهما متناقضان والثاني الظاهر من قوله فيتناقض ان هذا الكلام مشتمل على التناقض
لانه نفس الكلام آخر وتوجيهه على هذا ان يقال لا شك ان المتبادر من هذا الكلام ثبوت
مثله تعالى واثبات مثل المثل الشيء نفيا وورد منه اثبات ذلك الشيء لان الكلام من قضايا المستعملة
في المخاطبات والمحاورات هو الخارجية فلا يكفي وجود ذلك الشيء في الوهم والفرض وقد عرفت
آنفا انه اذا اثبت له تعالى مثل يكون ذاته تعالى مثلا لذلك المثل فيندرج تحت النفي الوارد على مثل
المثل فيلزم نفيه تعالى واثباته في نفس الكلام وان شئت قلت يلزم نفي مثل المثل صريحا
وهو مستلزم لاثبات مثل المثل كما ذكر في شرح الشرح واما قوله مع ظهور اثبات مثله فيمكن
حمله اشارة الى المحذور آخر كما علم في شرح الشرح ويمكن حمله اشارة الى مقدمة من

مقدمات

من مقدمات بيان التناقض وهي التي اشرنا اليها اولا وما نقله قدس سره بقوله
وقد يتوهم ان التناقض في المفهوم وحده لان ثبوت مثل الشيء من حيث هو مثل
له يستلزم ثبوته فيلزم نفيه تعالى مع اثباته يرجع الى هذا التوجيه وقد عرفت
صحته فقصد به بالترجيح محل تامل . وقد يوجه توجيهه بزيادة الكاف بلا
ارتكاب المجاز بوجهين احدهما ان صدق نفي مثل المثل الذي هو مآل القضية
السالبة انما هو بانتفاء الموضوع الذي هو المثل لا بثبوته وصدق نقيض المحمول
عليه والا لزم التناقض على ما عرفت والاول وان كان هو المتبادر من القضايا
السالبة في المحاورات لكن ههنا يجب العدول عنه لوجود القاطع الذي هو لزوم
التناقض وح لم يبق الظاهر الا صحيحا لان عند المعارض القاطع ولهذا منع ظهوره
في اثبات مثله وهذا مشتمل ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله فنفي اللازم
وسيلة دليلا على انتفاء الملزوم فكان ابلغ من نفي المثل صريحا وثانيهما ان المقصد
نفي من يشبه ان يكون مثلا فيلزم انتفاء المثل حقيقة بطريق الاولى على سبيل الكناية
لان الشيء اذا لم يكن له ما يماثله ما يكون مشابها لما ثلة فبطريق الاولى ان لا يكون
له ما يماثله حقيقة وهذا قريب من المعنى الذي ذكره المترجم في ملك لا يخلو تقريره
ههنا ان انتفاء مثل المثل مستلزم لانتفاء المثل ضرورة لان الشيء اذا لم يكن له ما يماثله
ما يماثل مثله فبطريق الاولى ان لا يكون له ما يماثله ففي هذا الاعتبار اعتبر المثالة
في ضمنه صفة نقيصة كوجود مثله ويلزم منه بطريق الاولى نفيها عن ذلك الشيء
وفي الاول اعتبر ذلك الشيء ونفي عنه صفة نقيصة نفيا لها دون نفيها صفة اخرى
ففي الاول كنفي ما يشبه ان يكون مثلا ويلزم منه في الثانية بطريق الاولى نفي
المثل الحقيقي وشارح الشرح لم يبين بين المعنيين وحمل كلام الشارح على ما هو المقرر

في شكله المجهول وقد اشار اليه الشارح وقد فسرنا ونحن فصلنا الكلام فيه لان مجتمع
الناس غيرهم هذا ان حمل على حمل اجتماع الناس وان حمل على الناس المجتمعين
فغلط ايضا لان القرية ليست اسما للناس المجتمعين فكان مجازا فان قلت محمله
على المعنى المجتمع المطلق وخصوصية الناس انما يستفاد من لفظ السوال فكان
حقيقة قلت لفظ القرية ليس على وزن اسم المفعول ولا يدل على معناه لكن لا يخفى
ان هذا مشترك بين المحلين لانها ليست من اوزان اسم المكان ايضا فطريق الرد عليه
ان يحمل كلامه على هذا ويرد عليه كما هو الظاهر من الاحكام الخ ووجه الضعف
ان المجاز ابعد المجاز وكذا اطلق الارادة فيه انما هو على سبيل التجدد والاتيان بها
مسرقتين لا لكون اطلاق اسم الضد بالنظر الى ان ما وقع جزاء ليس اعتداء وظلما
بل كان عدلا او كونه من اطلاق اسم الشبيه بالنظر الى كونه مثله في الصورة اذ في
العقد وقال في شرح الشرح السيئة استعارة لا شبيه السيئة صورة اذ لو جعل مجازا
عن جزاء السيئة او عن سببها على ما ذهب اليه البعض لم يكن لحملها على جزاء
السيئة فائدة ولكن وصف السيئة بقوله مثلها يأبى هذه الاستعارة اذ هو بمنزلة
ان يقول رأيت اسدا مثله واقول فيه نظر اما اولا فلان من قال بان السيئة استعارة
لجزاء السيئة او سببها لا يجعلها استعارة لمفهوم الجزاء حتى يكون حمل الجزاء عليه
غير مفيد بل لما صدق عليه الجزاء وهو الفرد الموصوف بكونه مثلها حتى لا يلزم عدم
الفائدة واما ثانيا فلان مثلها وقع صفة للمشبه به متضمنا تشبيه المشبه به بالمشبه
لكن لا في الوجه الذي كان للتشبيه الاول الخ فلا ينافي الاستعارة على ما نسبه بل في الوجه
الآخر مثلا ان يعتبر في الاول الاشتراك في الصورة كما اختاره رحمه الله وفي الثاني
معنى الاشتراك في اللذة مثلا ولا منافاة بين تشبيه زيد بالاسد في الجرأة وتشبيه

الاسد به بعينه في صفة الشدة مثلا وكذا لا منافاة بين مثلي تشبيه الاول والثاني
الثاني واما ثالثا فلا مر في شرح التلخيص نقلا عن الشيخ عبد القاهر ان مثله
اسد تشبيه بليغ لا استعارة لذكر طرفي التشبيه لا لانه وصف الاسد بكونه مثل
هذا ولا يفيد هم التحمل في صور معدودة انما اشار اليها فيها اشارة الى الاضافات
او ورد بها من تلك العبارات المذكورة حيث قالوا الاستهزاء هو تنكيل حرمة الشيء فيقصها
كما هتكوا حرمة شي لكم فاهتكوا حرمة شي لهم والسيئة هي ما يسوء من ينزل به وكلا
الفعلين الاول والثاني سيئة بهذا المعنى وهو اختيار صاحب الكشاف وقال الامام
المكر اسبان المكروه الى الغير فلا يجب يجيء والاستهزاء اظهار الاكرام واخفاء الا
مجوز وهو حقيقة ان الله حقيقة محكمة وقوله اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله
ان اكون من الجاهلين لا يدل على ان كل استهزاء حقيقة بجهل مثل الهزو ومعناه
الظاهر في نفسه المظهر لغيره لا العرض الذي شأنه هذا فيكون اطلاقه على الله
حقيقة ولا يخفى ان تلك المناقشات في الامثلة المخصوصة يحذيه مع تسلمها
لا ينفع نافي وقوع المجاز في القرآن مطلقا ثم نقل الاذن ان ابن الانباري
اجماع اهل العربية على ذلك فتوجيه الكلام ان سيلي عن الثمن بالتوقيف كالاشارة
ما ذكر من عدم الاذن فيه وعند غيرهم ان فيه اشعار بالشارح في اختياره التصحيح
على ما ذكر في المنهاج وان اريد اتفاق المتخاصمين على ذلك بناء على انه لم يثبت
صريح من غيرهم لذلك كما لا نزاع فلا حاجة في توجيه الكلام الى الغير المذكور
القرآن فيه الفاظ معربة المعرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله العرب
بناء على ذلك الوضع وقد يشترط ايضا في ذلك التعرف بادخال اللام والاضافة
فيعلم كونه معربا جاريا عليه احكام لغة العرب شذوذه مثل ابي القياس الخ

خلط اللغة بلغة اخرى اى في التعريب فلا يرد ان التعريب ايضا نادر غير شايع
وجعل الاعلام من المعرب في سرح اما المناقشة في الاول فبان يقال اعتبار العجمة
في هذه الاعلام لمنع الصرف لا يقتضي كونها معربة اذ التعريب اخذهم اللفظ مع
الوضع من غيرهم والعجمة باعتبار اخذ اللفظ اعم من ان يكون مع الوضع او بدونه
فعلى هذا فلا يستلزم التعريب ولا يكون الاجماع عليه موضحا لوقوع المعرب في القرآن
اقول هذه المناقشة غير صائبة ههنا اذ لا شك ان اخذ العرب لفظ ابراهيم مع
الوضع اذ العرب على ما اشتهر ولدت من اسمعيل ... ولعل لذلك سماه الشارح
مناقشة والاولى ان يقال هي غير معربة لانه لم يتصرف فيها بادخال اللام او الاضافة
مع ما اشار اليه في حاشية الحاشية اقول يمكن المناقشة فيه بان من اشترط التصرف
في التعريب لا يخصص ذلك بادخال اللام والاضافة بل اعتبر اعم من ذلك وقد تحقق
التصرف في ابراهيم بالحاق الاعراب له واختلافه باختلاف العوامل بل منع دخول
اللام والاضافة عليه فهم من جهة انه علم ومن خاصة العلم منعها من الاعلام تعرف
منهم فيه وكذا منع الكسرة والتنوين عنه لانه غير منصرف واما المناقشة في الثاني
فبان يقال على تقدير تسليم ان هذه الاعلام معربة بسبب ما وقع فيه النزاع فان الاعلام
ليست مما وضعت في اصل اللغة والنزاع انما هو فيما وضعت في اصل اللغة لان
وقوع الاعلام العجمية في القرآن مكشوف لا يمكن انكاره ... وفي طلب حل فلا
يفهم انه ... الى العرب ... فهم ثلاث ... منهم من لغى القرآن اعجميا
والخاطب عربيا ان لا يوجد فيه المعرب فالجواب الامر واحد وهو ان الكلام
من الدليل نفي خاص هو اشتمال القرآن على اعجمي لا يفهم ولا يلزم منه نفي
التعريب مطلقا اقول الاظهر في الجواب الثاني ان لا يقيد الاعجمي بانه لا يفهم لانه

خلاف

خلاف الظ بل يقال الاعجمي الواقع في القرآن لما صار بسبب حمل التعريب ملحقا بكلام
العرب صح ان القرآن غير مشتمل على غير العربي وهو الاعجمي الصرف الذي لم يتغير حال
احدهما اصل له قال في شرح الشرح يشير بهذا الى دفع الاعتراض بمثل الجلب
والجلب بالفتح والسكون فان احدهما ليس اصلا للآخر وان كان اصلا في الجملة لكن
لا يخفى ان العلم باصالة احد اللفظين وفرعية الآخر يتوقف على العلم باشتقاقه
منه فتعريف الاشتقاق بذلك دور قلنا قال المص اصلا بالتنكير اى ما يصلح للاصالة
في الجملة انتهى وكتب س في حاشية الحاشية عند قول الشارح ولو كان اصلا في الجملة
فيه اشارة الى ان معنى الاصل وهو ان يكون موضوعا ابتداء كانه قيل المشتق لفظ
وافق لفظا آخر موضوعا ابتداء الى آخره فيحكم بان الاول مشتق من الثاني ضبطا
للانتشار فلا يرد انه لا يعرف كون اللفظ اصلا او فرعا الا بكون احدهما مشتقا
والآخر مشتقا منه وقوله غير ماخوذ ليس معناه غير مشتق فان الاخذ اعم مفهوما
من الاشتقاق اذ يعتبر فيه شرائط او نقول غير ماخوذ صفة كاشفة بحسب المفهوم
لازمة لذات غير المشتق انتهى ولا يخفى ان التكلف في هذا الكلام انه ... لدفع
الدور الذي اورد في شرح الشرح اقول انه لا يندفع بذلك لانه انما لزم الدور
من تقييد الاصل بكونه له لان اعتبار الاصالة في تعريف المشتق كما فهم في الشرح
من معنى الاصل وهو ان يكون موضوعا ابتداء هو معنى الاصل المطلق لا الاصل لذلك
الشيء ولا يندفع ذلك بما ذكره فانه اورد بان يعرف كون لفظ اصلا للآخر فلا بد
اولا ان يعرف كون الآخر مشتقا منه بل ما ذكره س في دفع دور آخر يتوهم من
قيد الاخذ في بيان معنى الاصل وهو ان لا معنى لاخذ لفظ من آخر الا اشتقاقه
منه فان الاخذ اعم من الاشتقاق على ما نقلنا ويدفع به ذلك الدور ايضا وكذا

بان يراد باضافة الاصل الى ذلك الشي ان يكون ذلك الشي ماخوذا منه وقد عرفت
ان الاخذ اعم من الاشتقاق فلا يلزم الدور من هذه الجهة قيل في دفع الدور
معرفة الاصل الجزئي يتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي والذي يقع في تعريفه هو مفهوم
الاشتقاق والمشتق لا الجزئيات منه ولا يتوقف الا على معرفة الاصل الكلي فلا دور
وسيجي مثله في تعريف القياس اقول فيه نظر اما اولا فلان لشم اضافة الاصل الى ما
هو المشتق بحسب ما الاصل هو شايع الشرح انما الزم الدور من هذه الاضافة
بناء على تصور ان كون الشي اصلا بالقياس الى امر انما يعرف بكون ذلك الامر مشتقا
منه فيلزم الدور وذلك انه كما يتوقف معرفة كون الشي اصلا للشي اذا اعتبر المعين على
معرفة اشتقاقه منه اي هذا الاشتقاق المعين كذلك معرفة كونه شيئا ما اي شي كان
اصلا لشي ما اصلا على معرفة الاشتقاق الكلي فاذا كان المقصود معرفة مفهوم الاشتقاق
الكلي فلا يعتبر في تعريفه ما يتوقف معرفته عليه واما ثانيا فيما مقيد الشرح لا يفي اصلا
ماذكر في دفع الدور ان التعريف لاجل معرفة المهية لكن المقصود منها ان يتمكن بها الى
معرفة الجزئيات مثلا المقصود من تعريف المشتقات يعرف به كون الضارب مشتقا
من الضرب واما شي من المشتق غير ذلك ولا يحيل تلك المعرفة لا بمعرفة كون الضرب ولا يحيل
اصلا للضارب في المشي الى شي فاذا اعرض يتوقف تلك المعرفة على المعرفة الا لزم
لزم الدور فما ذكر دخول من مقصد المعرف ثم ما ذكره دفعه مقبول فلعلنا قال المص
اصلا بالتنكير اي ما يصلح للاصالة في الجملة تسليم للاعتراض على المص بمثل الجلب
والصلب فانه ليس ما يدفع به ذلك حسب ما قال واما الجلب والصلب بمعنى واحد فيمكن
ان يكون باشتقاق احدهما من الاخر كما لم تمكن مع القلة ان صلح كل واحد
اصلا في الوضع لعدم الاعتداد بهذا التغير القليل وفيه تحمل اقول على هذا

يمكن

يمكن دفع الدور من كلام الشرح فانه لا يحتاج الى تقييد الاصل بكونه لذلك
الشي في تعريف المشتق لاحتياج مثل الجلب للجلب بل ذلك التقييد معتبر في شرط
الاشتقاق لا انه جزء للتعريف فان قلت هذا مع ما ذكره سابقا في دفع الدور لان
القيد المذكور خارج عن التعريف عنده ولا يحتاج الى القيد في التعريف قلت
كلام الشرح صريح في لزوم الدور من هذا القيد فاذكره حيث فرض الاصل
ليس دفعا لهذا الدور بل كان له ان يقول هذا القيد ليس جزء التعريف بل خارج
عنه وكان بيانا لشرط الاشتقاق فتامل اذ الاصالة والفرعية لا تتحققان
بدونه اقول ههنا بحث وهو ان الشرط الاول الذي اعتبره في المشتق علم جار
في جميع انواعه الثلثة اذ لا شك ان المشتق منه اصل للمشتق فاذا انتفى الا صالة
والفرعية الموافقة في الحروف لزم الموافقة في الحروف في جميع الانواع الثلثة
وسيصرح بانه لا يلزم ذلك في الاكبر اللهم الا ان يكون المراد بالاصالة والفرعية
ههنا ما اختص بالاشتقاق الاصغر وفيه تعسف تحمل لا يخفى فان حروف
الزيادة مثل الاستعجال والاستباق قال في شرح الشرح الاستباق بالسين المهملة
من السبق بمعنى ان الاستباق يوافق الاستعجال في حروفه الثانية ذات المعنى
وليس بمشتق منه وهذا المعنى مع وضوحه قد خفي على كثير من الناظرين حتى زعم
بعضهم ان المراد ان الاستعجال مشتق من العجل مع عدم الموافقة في الالفاظ الزائدة لحروف ام
وكذا في الاستباق وصحفه بعضهم الاشتباق من الشوق انتهى قال س
والمعتبر في جميع الحروف الاصلية لفظا او تقديرا فان حروف الزيادة مثل
الهمزة والسين والتاء والالف في الاستعجال والهمزة والتاء والالف في الاستباق
لا عبرة بها فانهما مشتقان من العجلة والسبق وموافقان لهما في حروف الاصول

اقول لظهور ما نقلنا ان ما ذكر في شرح الشرح هو ما اختاره س ولم يتوجه الى
دفع ما اورد به لظهوره وذلك لان عدم الموافقة في الحروف الزائدة لا يقتضي المخالفة
فيها حتى يلزم تحقق الزوائد في الاصل ايضا فلا يشتق الاستعجال من العجل واما ما
ذكره من الوجه المختار عنده فيرد عليه ان حروفه جمع مضاف فيفيد بظاهره
العموم يعني جميع الحروف الاصلية والزائدة وخصصها الش بالاصلية حتى يخرج
الزائدة والكلام في سبب العدول عن الظ وارتكاب التخصيص بالاصلية لا في انه لم
لم يخصص بالزائدة على ما اقتضاه توجيه شرح الشرح وايضا ضمير حروفه للاصل على ما يدل
عليه عبارة المنتهى حيث قال المشتق ما وافق اصلا بحروف اصله الاصول فيعارض
ان الكلام في سبب عدم التخصيص بالزوائد لا يصح التوجيه المذكور وذلك التخصيص
كان المراد جميع حروف الاصل الزائدة ولم يتحقق جميع زوائد الاستعجال في الاشتقاق
بان يكون فيه معنى الاصالة لما كان ظاهر العبارة موهما للاتحاد في المعنى وجهه
بان المراد ما يتناول الاتحاد في المعنى كالمقتل مع القتل وكون معنى الاصل متحققا في
المشتق مع زيادة كالضارب مع الضرب فلم يتعرض لاحتمال كون معنى الاصل داخلا
في معنى المشتق كاشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين لانه مذهب ضعيف
ومخالف للراي الصحيح ان المتبادر من المعنى اي معنى الاصل هو معناه الحقيقي وهو
تمام معناه والا لكان مرادفا لا يخفى عليك ان الصواب والاولى ان لم يجب
المغايرة بحسب اللفظ كان اللفظ متحدا فلا يتصور اشتقاق احدهما من الآخر
وقد يوجه بتوجيهات ذكرته منها ان قوله والا لكان مترادفا متعلق بقوله اي في المعنى
وفيه ان قوله ولكن لم يجعل من تتمة قوله وحمله فيصير قوله والا لكان مترادفا مشتركا
بينهما وهو ابعد مما ذكره في شرح الشرح من انه يرد عليه ايضا ان عدم اشتراط

التغيير

التغيير في المعنى لا يوجب عدم المغايرة في المعنى حتى يلزم الترادف وان اراد الترادف
في الجملة وفي بعض الصور كالمقتل والقتل فاي فساد فيه وذلك يمكن دفعه باختيار ان
المراد لزوم الترادف في الجملة وفي بعض الصور كالمقتل والقتل ناشي وهو بطلان
المغايرة بين لفظي المتحدين معنى سيما بالترادفين لا اشتقاقا مشتقا منه وهذا ايضا
الى بطلان تعريف المشتق بدون هذا القيد الآن يتمسك بالاصالة والفرعية على ما سيشير
اليه ومنها ان قوله اذ الاصالة والفرعية تعليل لقوله وربما زيد فيه بتغييرها
اي في المعنى او لقوله يخرج ويكون المغايرة في المعنوية فيصح الكلام بلا تكلف فيه
انه مخالف للظ لفظا ومعنى اما الاول فظ واما الثاني فلان هذا التعليل لا يناسب عدم
الاستقامة ولا يناسب زيادة القيد لاقتضائه ان لا يذكر فيه لكونه مستغني
عنه وايضا يلزم ان يكون المقتل مع القتل خارجا من الحد مع انه خلاف ما صرح
به في المنتهى ولا يفهم من الشرح مما نقلنا اياه في ذلك ومنها انه تعليل لقوله لا يستقيم
والمعنى ان حمله على تغيير اللفظ لا يستقيم اذ الاصالة والفرعية لا يتصور بدون
تغيير المعنى فلا بد من حمله على تغيير المعنى حتى لا يلزم الترادف في بعض الصور فلا يكون
اشتقاق اذ لا يكون اصالة وفرعية وفيه ان الاصالة والفرعية لو اقتضى التغيير
في المعنى فينبغي ان لا يحمل عليه دفعا للزوم الاستدراك وايضا هذا الدليل جار في انه
ينبغي حمله على تغيير اللفظ وذلك ظاهر وفهم ما قال س انه من طغيان قلم الناسخ الاولى
او كان تخريجا بعد قوله وربما زيد بتغييرها اي في المعنى فاشتبه على الناقل فاسقطه
من موضعه والحقه بغيره وذلك اي لان الاصالة والفرعية لا يتصور بدون
المغايرة في اللفظ فبعد اعتبارها لا حاجة الى اعتبار المغايرة اللفظية لم يجعله آه
ثم المراد بتغيير بحركة اعم من ان يكون المغايرة بهما او الى ما يتلمها فيدخل الفلك

جمادمفردا والفرق بين العدل والمشتق ان العدل اخذ صيغة من صيغة اخرى
مع ان الاصل اتيانها عليها والابراد بان الصيغة معتبرة بالهيئة العارضة للكلمة
من جهة الحروف والحركات المعينة المرتبة فلا يتناول ثلثة ثلثة فمدفوع بجعل الكلمة
ههنا على المعنى اللغوى والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه واعلم ان الاشتقاق
يعتبر فيه الموافقة في الحروف ~~المراد بالموافقة في الحروف~~ المراد بالموافقة في الحروف
ان يتحقق جميع الحروف الاصول التى في الاصل في المشتق وبالموافقة في المعنى تحقق
تمام معنى الاصل في المشتق والفرق فيه قدم او بعده اما راجع الى الترتيب فيتناول
الاصغر مع الصغير والا الاعتبار فيتضاد فان عموما وخصوصا لو كان المراد بالتناسب
اما ما يتناول الموافقة فالاكبر اعم منها او مقابلا للموافقة فكان مباينا لهما وذكر س
انه لا بعد حمل التناسب في المعنى اعم من الموافقة والاقرب ان لا يكون بين حيث
وحيث اشتقاق اصلا اما الاصغر فلاشتقاق الترتيب واما الصغير والاكبر فللموافقة
في المعنى فينبغى ان يكون مراده بحروف الاصول هى الحروف مع ترتيبها حتى ينطبق التعريف
على الاصغر ويكون سطحا اذ لا يمكن انطباقه على احد الاخرين لاعتبار الموافقة
في المعنى فيه فلو حمل على احدهما لم يكن جامعا للجميع وان صدق على بعضها ولم يصدق
على بعضها اصلا انه لو حمل الحروف على الحروف المرتبة على ان يكون اللام للعهد
بسبب اعتبار قيد زائد لم يكن مذكورا في التعريف واعلم ان الاشتقاق مطلقا لا
الاصغر بخصوصه كما وقع في كلام س لان ما نقل من التعريفين حز منطبق على الاصغر
مع ما قيل هو الخصوص لا الموافقة فان اعتبرناه من حيث انه صادق على الاصغر
احتجنا الى العلم بمعرفناه بحسب الاعتبار كما قال الشيخ في تعريف الاشتقاق الاكبر
هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر

فلما

فلما اصل هذا العلم بالاشتقاق كما ذكر في العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين
تناسبا في حروف او ترد احدهما الى الآخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث
يحتاج احدنا الى علمه عرفناه باعتبار العمل كما قيل في تعريف الاكبر ايضا هو ان
يرد آه وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في محل التسمية اى ما يطلق عليه
الاسم بين الفرق بين المطرد وغير المطرد في المشتق المعروف وهو الاصغر من
وجهين احدهما ان معنى الاصل في الاول جزء للمسمى داخل في معناه ولهذا لم
تصح التسمية بعد زواله وكذا المعنى في الثانى شرط لصحة التسمية وليس شرطا
اوليا للاطلاق ولهذا قد يزول المعنى ويبقى صحة الاطلاق كما اذا سمى شخص
بالاحمر لوجود الحمرة فيه فاذا زالت الحمرة عنه بعرض او غيره لم يزل الاطلاق
وان قيل ان وجود المعنى ههنا شرط لحدوث التسمية ايضا وثانيهما ان
الذات اى الموصوف معتبر في الثانى بخصوصها في الاول فان قلت ان الذات
مبهم التعيين ما في الوصف وهو ان يكون مبهما خارجا عن اسماء الزمان
والمكان والآلة اذ الذات فيها متعينة بخصوصها مع انها من الاول بلا بهامها في
الجملة فيشكل بمثل القارورة اذ الزجاج متعين كل تعيين في الجملة قلت المراد
بتعيين الذات كونها اخص مما دل عليه اللفظ بالوضع الاول فيخرج القارورة
ويخرج اسماء الزمان والمكان والآلة ويمكن الفرق من جهة ان تعيين الذات
مستفاد من الصيغة في تلك الاسماء وفي القارورة مستفاد من غلبة الاستعمال
واذا عرفت ان الشرط الاول لا يعتبر خصوص الذات بالمعنى الذى عرفته بل وجود
المعنى للذات ما يكفى لصحة الاطلاق فيطرد صحة الاطلاق في جميع صور تحقق المعنى
فيها وما كان في الثانى لا يكفى وجود المعنى بل لا بد من تعيين الذات فلا يطرد بلا

اى الاطلاق لا البقاء بها ولهذا
تصح التسمية ههنا بعد زوال
المعنى فيتوجه عليه انه يجوز بعد زوال
الاحمر لهذا الشخص ان لا يستعمل
اللفظ فيه اصلا ويستعمل بعد زواله
فليس شرطا لحدوث التسمية

فينعكس النفي للمعرفت من صحة التسمية بعد زوال المعنى وحاصل التحقيق الفرق
بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى ذلك الغير والمعنى سببا للتسمية
به كما في القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود المعنى وبين التسمية بوجوده اي مع وجود
المعنى فيه فيكون المعنى داخلا في المسمى كما في القسم الاول فيطرد فاعتبار المعنى في الاول
مصحح للاطلاق وفي الثاني مرجح للتسمية ذكره لابطال الفرق واجاب عنها بان قلت
ما ذكره واجاب عنه ادلة المشترط مطلقا والنافي كذلك واما التفصيل فلم يذكر دليلا
دلاجوابا ملك ودليل المشترط مطلقا مع اعتبار التقييد في غير ممكن البقاء هو دليل
التفصيل فيبقى دل الدليل على الاشتراط مطلقا ولما تقيد الحكم في بعض الصور كان
معمولا به في الباقي فهو ايضا مذكور مع جوابه الذي هو جواب دليل المشترط
وقد يجاب عنه اي عن الجواب المذكور بان المراد من النفي في الحال هو النفي المقيد بالحال
على ان يكون الحال ظرفا للنفي لا النفي المقيد بالحال على ان يكون في الحال ظرفا للمنفي وقع نفي
المنفي المذكور ثم اعترض بان اللازم على ما ذكرتم من ان المراد النفي المقيد بالحال النفي
في الجملة الذي في قوة القضية المطلقة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة لان المطلقتين
لا تتناقضان ومن المعلوم ان النفي الذي كان من علامة المجاز هو النفي الذي ينافي
الثبوت في الجملة ثم اجاب بان هذا اللازم ينافي الثبوت في الجملة للتكاذب بينهما عرفا
فاذا قيل زيد ضارب واريد تكذيبه قيل زيد ليس بضارب وبالعكس وذلك لفهم منهما
التقييد بالحال فيجد ان النفي فيهما متناقضان ثم اجاب عن اصل الدليل بهذا التقريب
الصحيح بانه لو ادعى صدق النفي على الاطلاق فهو ممنوع وان اراد صدق النفي على
الاطلاق لغة ان يصدق في اللغة ان زيدا ليس بضارب مثلا حين كان ضاربا في الماضي
ولم يباشر الضرب في الحال من غير تقييد النفي بان الحال يصح لا يكفي في عرف اللغة لجود

اشتقاق الضرب عنه في الحال فعلا لانه ليس بضارب بلا تقييد بالحال بل انما يقال
زيد ليس بضارب في الحال مع التقييد بها وليس هذا اي صحة القول به في العرف
لازما من صدق النفي المقيد بالحال وان اريد صدق زيد ليس بضارب في الجملة
بحسب العقل فمسلم بناء على ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق بحسب العقل في نفس
الامر لكن لا تنافي بين صحة نفي المطلق عقلا وبين كون اللفظ حقيقة في الماضي
اذ النفي الذي كان من علامة المجاز ان يصح في العرف مثلا زيد ليس بضارب مطلقا
من غير ان يقيد بقيد اوالمعنى لا تنافي بينه وبين الاثبات على الاطلاق وقد
عرفت ان النفي الذي كان من علامة المجاز هو النفي المنافي للاثبات وهذا
الصدق بما مر حيث قال وهو لا ينافي الثبوت في الجملة وقوله قلنا نفيا فيه لغة
خلاصة الكلام ان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق عقلا وههنا كذلك ولا
يستلزم القول بالمطلق في عرف اللغة وهو المفيد ههنا يظهر ذلك عند من له ذوق
معدوم النظر فان من صدقه يلزم صدق مطلقه وهو كون زيد معدوما اي معدوما
منه شيء ما او كونه معدوما اي بنفسه او بصفته وهذا صادق بلا شبهة لكن لا
يصح في العرف عند صدق هذا ان زيدا هو معدوم بلا تقييد بالنظر فتامل هكذا
ينبغي تحقيق هذا المقام واما ما وقع في الحواشي فغير تام تامل على ما ذكر فقوله
قال من في تقرير الاعتراض المذكور الى اخر الكلام فان قيل اللازم على ما ذكرتم
من المراد النفي في الجملة لان النفي المقيد بالحال اخص من النفي في الجملة لا من النفي
دائما والنفي في الجملة لا ينافي الثبوت في الجملة انما ينافيه النفي دائما قلنا ينافيه لغة
للتكاذب بينهما عرفا فاذا قيل زيد ضارب واريد تكذيبه قيل ليس زيد بضارب
وبالعكس فلا بد من المنافاة ليلزم من صدق احدهما كذب الاخر ولعلها انما نفي

ارتفع المطلق
بنفي العرف الصدق
عطف على قوله تامل في تقييد بالماضي لثبوت في الجملة
قبل فهمهم تقييد بالحال مجازا

بحال منتبا فضلا على ما قيل واما الفهم الدوام من الاطلاق في احدهما وذلك
بالنفي اولى والجواب عن اصل الدليل بعد حمله على ما ذكر من المراد انه لو ادعى
صدق النفي على اطلاقه لغة فانه لازم لصدقه في الحال معناه لان اطلاق السلب
في اللغة يتبادر منه الدوام فلا يصدق في صورة النزاع ولا يكون لازما لصدقه
مقيدا بالحال ولو ادعى صدقه على اطلاقه عقلا وانه لازم للنفي المقيد بالحال
فلا تنافي بينه وبين الاثبات على الاطلاق وبعبارة اخرى متى لكم يصدق انه ليس
في الحال بضارب ان اردتم به انه انتفى عنه في الحال الضرب في جميع الازمنة
سلمناه او انتفى عنه الضرب بحال سلمناه ولا منافاة اقول فيه تامل اما اولا
ففي قوله واما الفهم الدوام من الاطلاق في احدهما وذلك بالنفي اولى وذلك لان
الاعتراض هو ان النفي اللازم مما قررتم من ان المراد النفي المقيد بالحال هو النفي
في الجملة وذلك اللازم لا ينافي الثبوت في الجملة فالجواب بانه يفهم في العرف
من النفي في الجملة النفي الدائم وهو ينافي الثبوت في الجملة لا يدفع السؤال لان
الكلام في ان ذلك اللازم لا ينافي الثبوت في الجملة ولا يدفع ذلك بانه يفهم في
العرف من هذه العبارة الدوام لان الدوام ليس هو المعنى اللازم مما ذكرتم من
النفي المقيد بالحال اذ ظاهر ان النفي المقيد بالحال لا يستلزم النفي دائما واما ثانيا
فلان الظاهر من كلامه كما هو صريح شرح الشرح ان ما كان من علامة المجاز هو
النفي في جميع الازمنة ولو كان كذلك لم يتحقق علامة المجاز بالنسبة الى الاستقبال
اذا كان الفاعل مباشرا للفعل في المستقبل فيلزم ان لا يكون مجازا في الاستقبال
لان عدم صحة النفي علامة الحقيقة فتأمل فيه وقال في شرح الشرح مشيرا الى الاعتراض
المصدر بقوله فان قيل لا يخفى ان الاعتراض غير متوجه لان التقدير ان صحة النفي

بيانى

بيانى في الحقيقة لكونها من خواص المجاز فلا يفيد عدم منافاتها الثبوت اقول
لا يخفى عليك انه ناصر بما قرره صاحب تلخيص ان النفي الذي كان من علامة المجاز
وهو النفي دائما لا النفي في الجملة كما صرح شارح الشرح
ما كان منافيا للثبوت في الجملة ثم قال ثم اجاب عن اصل الدليل على التقريب الاخير
بانه ان ادعى صحة النفي المطلق بحسب اللغة اي يصح لغة انه ليس بضارب بمعنى عموم
سلب هو محل النزاع وان ادعى صحته عقلا بمعنى انه يصدق عقلا انه ليس بضارب
في الجملة بناء على انه يصدق انه ليس بضارب بمعنى اي الضارب في حال ضارب في
الجملة بمعنى النفي بهذا المعنى لا ينافي كون اللفظ حقيقة بل المنافي له صحة النفي بالكلية
اذ هي العلامة للمجاز وهذا كما يصدق عقلا ان الانسان ليس بحيوان بمعنى ان حيوانا
ما مسلوب عنه بناء على انه ليس بحيوان صاهل مع ان الحيوان حقيقة في الانسان
من حيث كونه فردا من افراد مفهومه اقول فيه بحث اما اولا فلتصريحه بان ما هو
علامة المجاز هو النفي بالكلية فيلزم مما قرره ان لا يكون المشتق مجازا في الاستقبال
لعدم صحة النفي بالكلية فيه اللهم الا ان يخص النفي بالكلية بما عدا الاستقبال
وحينئذ يندفع البحث الثاني من كلامه لكنه في بعض حواشي شرح
يتناوله للاستقبال ايضا فلا يرد ما اورده عليه غير مندفع بالعناية واما ثانيا
فلان قوله والضارب في حال الضارب في الجملة يدل على انه جعل قيد الحال قيدا
للاثبات كما في التقريب المزيف وقد عرفت بان هذا الجواب بعد حمل الدليل على
التقريب الاخير الذي جعل فيه القيد قيدا للنفي لا للمنفي ويمكن دفعه بان السلب
الوارد على مفهوم كلي قد يعتبر على انه وارد عليه من حيث العموم فيقتضيه نفي
جميع افراده وهذا هو المشهور المتعارف وقد يعتبر على انه وارد عليه من حيث
ملاحظة المفهوم في الجملة اي باعتبار تحققه في ضمن فرد ما ونحو نفي العام ليس

يفي جميع الافراد ونظيره رده الى هذا المعنى بفعل جعل الحال قيدا للضارب حتى يكون
النفي الوارد عليه من قبيل الثاني وكان متحققا بمجرد كونه متحققا في الحال ثم اقول
الدليل المذكور سواء قرر على النحو الاول او قرر على النحو الثاني ينتقض بصورة كون
الفاعل مباشرا الفعل بعد ان لم يكن مباشرا وكذا قبل ان يكون مباشرا فيلزم كونه
مجازا في الحال اذ يصدق على زيد مثلا انه ليس بضارب في المستقبل او ليس بضارب
في الماضي وصدق الاخص مستلزم لصدق الاعم لكن اذا قرر بالتقرير الاول
حمل الاستقبال قيدا للضارب كان النفي هو المعنى المجازي للفظ الضارب لا
المعنى الحقيقي وقد عرفت ان النفي الذي كان من علامة المجاز هو نفي المعاني الحقيقية
وكذا اذا جعل الماضي قيدا له لعدم المسلك كون المنفي معنى حقيقيا وههنا
يندفع المعارضة بما قيل انه يصدق عليه انه ضارب في الماضي فيصدق انه ضارب
مطلقا ولا يصدق النفي لانا لا نسلم صدق ضارب في الماضي عليه بطريق الحقيقة
بل هو اول المسألة نعم اذا جعل القيد قيدا للنفي كما في التقرير الثاني يصح النقض
ويحل بما قرره الشارح من جواب نقض الاستدلال الا ان منع صدق النفي مطلقا فيه
ههنا اظهر كما لا يخفى   بل قد يشترط المشترك بين الحال والماضي فيه بلفظ الاشتراط
على ان هذا المشترك ليس داخلا في مفهوم المشتق حتى يتوجه انا لا نفهم من صيغة
الضارب مثلا الزمان اصلا على ان يكون داخلا في معنى اللفظ بل معناه على ما
فسره ائمة اللغة ليس الا الحدث والذات المبهمة والنسبة اليها اقول وههنا
اندفع ما استدل به من قبل الثاني بانه لو لم يكن حقيقة فيما انقضى لزم تقييد
بزمان الحال ومعلوم عدم دلالته عليها وذلك لان عدم صحة الاطلاق ليس من جهة
ان زمان الحال معتبر في مفهومه كان عدم الاطلاق على المستقبل لا يقتضي اعتبار

القدر

القدر المشترك بين الحال والماضي في مفهوم المشتق بل عدم الاطلاق من جهة
ان تحقق المعنى شرط حين الاطلاق لصحة الاطلاق كالحجر الذي بعينه فلا ثبت هذا
ما يعيد الكلام الى المراد   والمشاحة في دلالة ثبت او اقول ههنا يحصل
الجواب عما استدل به من جانب المشترط بانهم قالوا في تعريف اسم الفاعل ما
من فعل لمن قام به فان اطلاق صيغة الماضي على حصول الحال بعيد بلا اشتقاق له
للماضي ويمكن تعميمه بانه اذا اطلق صيغة الماضي في تعريف اسم الفاعل فلا شك
ان تخصيصه بما عدا الماضي بعيد وتعميمه بحيث يتناول الاستقبال خلاف الاجماع
وكذا تخصيصه بالماضي فلا بد من تعميمه بحيث يتناول الماضي والحال فقط فتامل
وعلى انه اسم فاعل قال في شرح الشرح وفيه بحث لان اسم الفاعل يجب
عرف النحو اسم لهذا النوع من الصيغة باي معنى كان ويكفي لصحة النقل كونه
ما علا في الجملة اقول يمكن ان يكون المراد باسم الفاعل المعنى التركيبي اللغوي
لا المعنى الاصطلاحي الافرادي لكن ح يتوجه منع تحقق الاجماع على كونه اسم الفاعل
ههنا المعنى فتامل فيه   والاطلاق اصله الحقيقة تعميمه ولا بد من اعتبار الا
اذا لم يتحقق معارض اقوى منه كالاجماع ههنا بالنسبة الى الماضي يتحقق اذ لم
يثبت حيث انه في الماضي مجاز بخلاف الاستقبال اذ الاجماع متحقق على انه
فيه مجاز وما قرر ناظر هنا وما ذكر في الجواب عن المنع والسند اما النقض
الجواب انه مجاز لامتناع الكلام هذا الجواب عارضه قرينة يمكن ان يستدل
به على الاشتراط ولا يبعد ان يفهم منه سلبا لمصحح المذهب الاول لعدم التخصيص
بالممكن المعتاد والجواب بالحمل ان ليس الا عبارة عن التمكن بالفعل الحاصل
في العقدة المذكورة بل عن التمكن الحاصل سواء كان حصوله في العقدة المذكورة او

او بحث انه واما الجواب بتخصيص الدعوى باسماء الافعال التي بمعنى الحدوث دون
الثبوت كما في شرح الشرح فاقول لعله ان هذا التخصيص لم يكن مذكورا في تحرير المجيب
على ان هذا الاستبعاد ليس مختصا بهذا المثال الذي كان بمعنى الثبوت بل جار في الامثلة
الاخر التي بمعنى الحدوث فتامل والاقرب في تقريب هذا الدليل الحق من جانب الشرط
انه اذا كان جسم ابيض وصار اسود فلا شك انه يصدق انه اسود حقيقة فكان
معنى لفظ الاسود وهو المفهوم الكلي الشامل للجسم متحدا مع الجسم في الوجود ولا شك
ايضا ان مفهوم لفظ الابيض الذي كان متحدا مع الجسم في الوجود على التقدم عن الجسم
ولم يكن في هذا الوجود موجودا بوجود الجسم الا لاجتماع الضدان واذا انعدم
مفهوم الابيض عن الجسم فاطلاق لفظ الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع
له لان لفظ الابيض لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم الذي كان الجسم من افراده
وكان موجودا بوجوده فحين انعدم هذا المفهوم من الجسم وزالت العلاقة بين
الجسم وبين الابيض وهو كونه محمولا عليه متحدا معه في الوجود ولم يبق الجسم من
افراده كان اطلاق اللفظ عليه مجازا وايضا قد علمت ان اللفظ الموضوع للعام
المستعمل في الخاص انما كان حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة في ذلك المفهوم العام
والخصوصية مستفادة من امر اخر فاذا زال المعنى الموضوع له كان استعماله
في غير الموضوع له وربما يشيد عليه بانه اذا صار الماء هواء فاطلاق الماء عليه كان
مجازا بلا خلاف لعدم بقاء صورة المائية ولا يكفي كون المحل مادة في الماضي وهذا الكلام
يرجع الى ما يجيء في كون اطلاق المشتق لا بد فيه من صدق قيام المبدأ بغير المشتق
له حيث قالوا استقر مشايخنا [illegible] الا كذلك وهيهنا ايضا استقر مشايخنا [illegible] حقيقيا
اطلاق اللفظ حقيقة على المحل مع زوال المعنى عنه كالماء والهواء ولم [illegible] غير ذلك

من الانقلابات والاستحالات مما نحن فيه من هذا القبيل الحاقا للفرد بالاعم الاغلب
وليس هذا من قبيل القياس في اللغة وهيهنا مرجح في المنتهى حيث قال والاشتقاق
اكثر المشتقات وجميع افعال الحال فان هذه العبارة لا تحتمل الحمل على لفظ الحال
على ما وقع من بعض الشارحين ولا يحتمل الحمل على خصوص الحال المذكور صريحا
في ضمن اسم الفاعل كما في التوجيه الثاني وفي تبديل الشارح لفظ الجميع الى لفظ
الاكثر ايماء الى دفع تغليطه للمص في ايراد لفظ الجميع وذلك لانه لا يقيد بالفعل
الحال الذي كان آتيا لازمانيا مثل جلس وقعد فان قلت يمكن ان يكون في
هذا التبديل اشارة الى توجيه كلام المنتهى بان الاستغراق المستفاد من لفظ
الجميع المراد منه الاستغراق العرفي الذي مآله الاكثر قلت حمله على معنى الاكثر لا
يلائم ما له بقوله اكثر المشتقات وكذا تقييده بالافعال الزمانية [illegible]
حتى يصح لفظ الجميع لا يلائمه اطلاق المشتقات ثم لا دان تركه ذكر المشتقات [illegible]
وذلك لان المشتقات جزء الفعل داخلة في التنازع فيه فلا ينبغي ايرادها هيهنا و
منشأ الدليل عموم ان من اشترط بقاء [illegible] بمعنى [illegible] المسمى [illegible]
ولهذا اشرنا في جواب التحقيق الذي هو جواب بالحل لان المراد منه معنى لا
يتقيد في شيء من الافعال وفي قوله بعد عرفا [illegible] الى ان ذلك
يختلف باختلاف الافعال في الافعال [illegible] الفصل الكثير دون الحقيرة
والرجوع فيه الى العرف في كون حمل الحال على ما ذكر هيهنا اقرب الى لفظه هيهنا
لان الحال لم يصدر هيهنا بلفظ الجميع او الاكثر [illegible] اللام على العهد الخارجي
الذي هو المتبادر دون الاستغراق [illegible] الحال الصريح الفعل المذكور
في ضمن اسم الفاعل المذكور صريحا فالشارح [illegible] الفعل بالصريح الى الحال

في الحال تشبيها على انه المتبادر فيكون حقيقة فيه قطعا ويحتمل ان يريد كونه صريحا

في الحال يعني انه حقيقة فيه كما هو في المذهب الصحيح واحد الاحتمالين فان الكلام [illegible]

لا يتم الا بذلك واما الاتفاق على البطلان فانما هو في المشترط والنافي فلا يرد

انه مختلف فيه ولعله لم يصرح بهذا الوصف في الاول اكتفاء بتصريحه في الثاني اولى

لا يخفى ان هذا الحمل بعيد بل الظاهر ما ذكرنا فمرجع الكلام على ان يكون المضارع حقيقة

في الحال ومن هذا علم ان النزاع في المشتقات غير الفعل كضارب والامثلة والتي على ازمنة

معينة من الثلثة لكانت مجازا في غيرها بلا شبهة سلمنا ذلك الا ان اشتراط

بقاء المعنى مطلقا يستلزم ان لا يكون شيء منها حقيقة وليس المراد بقوله

رجع الى القول الثالث انه اختار المذهب الثالث بل انه رد الدليل النافي مطلقا

باختيار هو القول الثالث فان الاختيار المذكور في مقام المنع لا يستلزم مطابقته

الاعتقاد بل حيث قال الى القول الثالث ولم يقل الى المذهب الثالث مع انه عبر

سابقا عن الاقوال الثلثة بلفظ المذهب اشار الطيف الى ما ذكرنا قال في شرح الشرح

ان قيل كيف يصح هذا من المشترط مطلقا قلنا لان منع الجواب من الدليل

ابطاله وفيه عدم افادته مطلق المسئلة فلا يلزم عدم موافقته مذهب المجيب

وهذا ما قيل ان المانع لا مذهب له الا انا نقول لا حاجة على هذا التقدير الى

لا حيلة والحقا بل المذهب الثالث بل معناه انه يجب ان لا يكون المشتق مما

يمتنع بقاؤه حتى يشترط والا فيشترط بقاؤه فمرادنا انه لا بد من بقاء

المعنى بتمامه ان امكن والا فبجزء منه وهذا هو الحق الموافق لكلام الامدي

حيث قال والجواب ان الشرط هو وجود المعنى ان امكن والا فوجود اخر جزء منه

وذلك تحقق في الكلام والخبر بخلاف غيرهما وبالجملة ما ذكره يقرر على انا نقول

توجيه آخر للجواب الثاني الذي ذكره المص بقوله والضا وقرره الشارح بقوله سلمنا

آه ولا يخفى انه لو قرر هذا الجواب على ما قرره ونقله عن الآمدي كان رجوعا الى الجواب

الاول بعينه المذكور بقوله المط اللغة لم تبن على المشاحة في مثله وقد حققه الشارح

المعتبر المباشرة العرفية اذ المباشرة في العرف ما يتناول المباشرة بتمامه او بجزء

اخير منه فما ذكره الامدي كان تحقيقا للجواب الاول المذكور في الكتاب والمص بعد

الفراغ من الجواب التحقيقي تصدى لان يجيب بجواب آخر جدلي فالصواب في الجواب

ما ذكره اولا فتأمل لا يشتق اسم الفاعل قال ش انما قيد باسم الفاعل لان

اسم المفعول يجوز فيه ذلك وفيه بحث يظهر بالتأمل في الفرق بين معنى مصدر

المعلوم والمجهول وارتباط اسم الفاعل بمعناه المشهور او ما يتناول الصفة المشبهة

واسم التفضيل اذ لا كلام للفاعل ايضا انه لو هذا الكلام من المص اشارة الى ان

في ضرب زيد عمرا لم يكن الا صفة حقيقية واحدة هو الضرب القائم بالفاعل

مضروبية عمرو ليست صفة حقيقية مغايرة لضرب زيد بل الضرب زيدا اذا نسب

الى المفعول بالعرض يقال له المضروبية فمضروبية عمرو ليست الا ضرب زيد له وكما

لا يصح حمل الكلام صفة لزيد ولهذا اشترط المفعول الذي لم يسم فاعله عند

الفاعل واخذه منه ما ليس في بناء على ان فعلت الفعل به ليس على جهة القيام به

اخرجه من تعريف الفاعل بقيد على جهة قيامه به فلو كان المضروبية صفة حقيقية

كالضرب قائمة بالمفعول حقيقة لعين اخراج مفعول ما لم يسم فاعله بالذكر

ولم يستغن باخراجه عن تعريف الفاعل بهذا القيد اذ كما كان الضرب قائما بالفاعل

بكل المضروبية قائمة بالمفعول ولعل هذا النكتة في تعريف اسم الفاعل والمفعول

بحمل نسبة الفعل الى الفاعل على طريق القيام والى المفعول على طريق الوقوع

فهذا الكلام منه انما مبني على هذه الدقيقة فتامل باعتبار فعل حاصل لغيره
اراد بالفعل المشتق منه سواء كان معنى مصدريا ام لا وفي قوله حاصل لغيره احترازا
عما اذا لم يكن المشتق منه قائما بالغير بل كان قائما بنفسه كالتمار والحداد من الاشتقاقات
الجعلية فانه يجوز اطلاق المشتق على شيء لم يقم مبدأ الاشتقاق به ولا بغيره فهذا
مما لا نزاع فيه انما النزاع في الاشتقاق من المعنى القائم بغير ما نسب اليه المشتق
ويحمل عليه كاشتقاق المتكلم على الله تعالى باعتبار الالفاظ القائمة بالهواء مثلا او
لا حاجة للمعتزلة الى ارتكاب هذا الامر المخالف للقانون عرف الفضل والحق ان يقولوا
المتكلم مشتق من التكلم من الكلام بالمعنى المصدري كالسلام على ما يجيء في الشرع
والتكلم والكلام بهذا المعنى يعني ايجاد اللفظ ولا شك ان الايجاد قائم بالموجد
كما ان التاثير قائم بالمؤثر الفاعل على ما يشير اليه فيما ذكره من حيث تاثر فان
قيل هذا التكلم حينئذ يطلق على معنيين احدهما المشهور وثانيهما خلق الكلام
والمتكلم انما يطلق عليه تعالى باعتبار المعنى الثاني وهو قائم به تعالى قلنا التكلم
والتكلم وسائر تصاريفه مشتقة من الكلام فهو المشتق منه حقيقة ولم يقم به بل
بغيره محل النظر فتامل وما قيل من ان التكلم بمعنى خلق الكلام لم يجئ في اللغة
فغير مسلم فان التكلم اللفظي هنا لا شك انه لم يكن الا بهذا المعنى ثم اقول الاشاعرة
اعترفوا بان الكلام يطلق على الكلام اللفظي والنفسي على سبيل اشتراك اللفظ
فكان حقيقة في اللفظي ثم اذا اشتق من هذا اللفظ صيغة المتكلم ويطلق
على الله تعالى وعلى العباد فيقال مثلا زيد متكلم بهذا اللفظ فلا يتحقق انه خلاف
عرف اللغة او انه مجاز مع ان اللفظ ليس قائما بالمتكلم بل بالهواء المجاور لفمه فما
يقولون في توجيه هذا فللمعتزلة ان يقولوا في توجيه اطلاق المتكلم عليه تعالى

واما الجو

واما الجواب بانه يجوز ان يكون من قبيل التمار والحداد فلا يصح اذ التمر والحديد
ليسا قائمين بغير الموصوف والكلام فيما اشتق من معنى قائم بغير الموصوف
على ما عرفت لنا القطع يعني حصل من تتبع كلام العرب حكم قطعي بذلك كما صرح
رفع الفاعل وان كان الاستقراء في نفسه لا يفيد الا الظن اقول لا احتياج
الى هذا التدقيق لان الظاهر ان القطع الذي ادعاه انه هو اليقين المقابل للظن
ولو حمل على الظن الغالب او يقال بانه لتم المقصود به بلا مؤنة او تكلف بالذكر
والحق ذلك اذ في مثل هذا المقام الظنية يكفي الظهور فتامل لكان هو التاثير
او فيه امر ثالث انتفاء ما يكون لانا ثيرهما يرى الاثر وا الاثرم احد المحذورين
وانت تعلم ان المحذور الاول وهو قدم العالم وان كان لازما للقدم سواء
كان باعتبار الوجود الخارجي او باعتبار تحققه في نفس الامر دون الخارج
اذ لا يمكن تخلف الاثر عن التاثير سواء كان امرا حقيقيا او اعتباريا لكن
المحذور الثاني وهو الاحتياج الى تاثير آخر على تقدير حدوثه انما يلزم اذا كان
امرا حقيقيا هكذا يفهم من كلامه بادئ اول وفيه تامل اذ التاثير لو كان اعتباريا ربما
لا يحتاج الى تاثير آخر مقابله بالذات ضرورة ان التاثير متقدم على الاثر
والاعتباريات تحتاج الى المؤثر كالحقيقيات نعم لا يحتاج الى مؤثر موجود في الخارج
فالاولى ان يقال لا شيء في الاعتباريات متسلسلة بانقطاع الاعتبار ثم هذا الدليل
مبني على ان علة الافتقار الى المؤثر هو الحدوث اما اولا فانه جزء علة
النزاع اذ محل النزاع آه قال في شرح الشرح يعني ان النزاع فيما اذا اشتق
اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره واطلاق الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق
الذي هو مبدأ المخلوق ليس كذلك لان المخلوق ليس فعلا قائما بالغير بل جوهرا بنفسه

قايم بنفسه كالجواهر وبعضه بغيره كالاعراض فالمجموع من حيث هو
المجموع يعد قايما بنفسه لا بغيره كالجسم المركب من المادة والصورة يعد قايما
بنفسه وان كان بعض اجزائه قايما بالبعض ولا يخفى عليك ان قوله لا بغيره
اي بجزء ذلك المجموع مما لا معنى له في هذا المقام بل المناسب ان يقال انه ليس قايما
بغير الخالق اقول فيه ان النزاع انما هو في اسم الفاعل المشتق من فعل قايم بغيره
واما اشتقاقه من اسم جامد ليس قايما بغيره اصلا كاللابن والتامر فمما لا نزاع
فيه على ما عرفت آنفا ولو سلم كان هذا نزاعا آخر ولم يكن الكلام فيه على ما قيل
ثم قال ولما كان هذا الجواب ضعيفا اما اولا فلانه يصدق لنا لا نشتق اسم الفاعل
لشيء والفعل قايم بغيره وانه يجب ان يكون قايما بذلك الشيء البتة لان الفعل لا
بد من القيام بشيء اقول مراد الشيخ من الفعل المشتق منه على ما مر هو ما يكون
اسما قايما بغيره كالامثلة المذكورة وقد عرفت ان النزاع انما هو في المشتق
من امر قايم بغيره لكن الشيء المنسوب اليه واما اشتقاقه من امر قايم بذاته
فلا نزاع فيه فقوله يصدق لنا لا نشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قايم بغيره
انه يجب ان يكون قايما بذلك الشيء البتة ظاهر الفساد ثم قال واما ثانيا فلان اطلاق
الخالق ليس يجب ان يكون باعتبار جميع المخلوقات بل يصح باعتبار الافعال والصفات
القائمة بغيره كضرب زيد وبياض الجسم الا نحو ذلك فاشتراك بين ان اطلاق
على كل واحد وان الاشتقاق بحسبه واجيب الكلام في الاعراض امر راجع الى الجواب
الثاني ثم قال واما ثالثا فلانهم صرحوا ان الخلق هو الوجود او اتصاف العالم
بالوجود وهو قايم بالعالم جواب بوجه اخر تحقيقه ان الذات قديم وكذا القدرة
فلا بد من امر حادث عنده يحدث الحوادث وهو تعلق القدرة فهذا التعلق

من حيث انتسابه الى العالم صدور العالم ومن حيث انتسابه الى القدرة
ايجاب القدرة للعالم ومن حيث انتسابه الى الذات الموصوفة بالقدرة هو
خلق القدرة العالم بمعنى خلق كون الذات التي تعلقت قدرته القديمة بشيء هو
هذا معنى اضافي اعتباري قايم بالخالق يعني تعلقه بالخالق واتصاف الخالق
به وليست صفة حقيقية متقررة فيه فيلزم كون القديم محلا للحوادث ويهب
يحصل الجمع بين دليلنا الاول الدال على وجوب كون الفعل قايما باشتقاق اسم
الفاعل له ودليلهم الدال على امتناع كون الخلق امرا حقيقيا مغايرا للمخلوق اقول
الدليل المذكور انما اقيم على كون الخالق مشتقا من الخلق بمعنى المخلوق وهو العالم
لا وجوده او اتصافه بالوجود لانهما اعتباريان والدليل المذكور ينفي كون الناشئ
صفة حقيقية خارجية مغايرة للمخلوق على ما صرح به الشيخ فلم يلزم ان مرادهم
من المخلوق كان امرا حقيقيا لا اعتباريا وان قالوا ان الخلق بمعنى وجود العالم
كان المراد العام الموجود على سبيل المسامحة في العبارة فلا يرد ما ذكره بقوله
واما ثالثا ثم ما ذكره في تحقيق الجواب الثاني من اتحاد تعلق القدرة مع صدور
العالم وايجاب القدرة للعالم وخلق العالم وان كان ذلك عبارة الشيخ لكن الحق
ان هذه المفهومات متغايرة متلازمة فالصواب ان يحمل كلام الشيخ على ان يجعل
التعلق اذا نسب الى العالم صار سببا لوصفه هو صدوره عن الخالق واذا
نسب الى القدرة صار سببا لوصف آخر هو الايجاب واذا نسب الى القدرة صار سببا لوصف
آخر هو كونه متعلقة قدرته وهذه النسبة يعني كون الذات متعلقة قدرته
قائمة بالخالق نعم وباعتبار هذه النسبة يشتق له اسم الخالق فيصح ما ذكرنا
من الدليل الاستقرائي على وجوب عدم قيام الفعل بغير المشتق له لا وجوب قيامه.

مما اشتق له على ما عرفت فتأمل الاسود ونحوه في شرح الشرح الاولى
الاسود ونحوه على ما في المتن فيخرج اسماء الزمان والمكان والآلة فانها تدل
على خصوصية الذات التي هي زمانا او مكانا او آلة اقول هذا الاول مافي الشرح لان المراد
بابهام الذات هنا ما قرره في بيان المعنى فيشمل ما يكون مطلقا من المشتقات وما يكون
مطلقا واصلا حيث الاسماء الثلثة داخلة في المطرد وقد اعتبر فيه ابهام الذات
وقد عرفت ان المراد انه لم يعتبر خصوصيتها ما اعتبر في مفهومها عند الوضع فالمعتبر
في مفهوم مطلق الزمان ونحوه وتخصيصه بان يصير مختصا باليوم مثلا و
ذلك بخلاف مثل القارورة اذ الذات المعتبرة فيه عند الوضع الاصلي محل
القرار مطلقا ثم صار مختصا بالزجاج وعند هذا الحمل يكون الحكم شاملا لاسم
الزمان والمكان والآلة فيفهم ان اسم الزمان انما يدل بحسب الوضع على مطلق الزمان
واسم المكان على مطلق المكان وكذا اسم الآلة فلو فهم في بعضها ما كان اخص
من هذه كان بالنظر الى ما هو خارج عن وضعها وفي قوله باعتبار صفة معينة
اشارة الى ان المراد في المتن بسواد ونحوه من الصفات التي يتضمنها المشتقات
وفي قوله ما يتضمنه اشارة الى ان المراد بالصحة هنا افادة مائية حيث
وفي قوله وكان نحو قولنا الانسان حيوان اشارة الى رد ما ذكره العلامة من ان
قولنا الانسان حيوان صحيح مفيد ليس مثل قولنا الحيوان الناطق حيوان لان مدلول
الانسان لغة ليس هو الحيوان الناطق وذلك لان مدلول الانسان لغة هو الهيكل
المحسوس وهو غير مفهوم الحيوان الناطق لكن المراد هنا هو المفهوم وليس الفرق الا بالاجمال والتفصيل كما في نحن فيه اذ الانسان
حصوصه صحيح داخل في مفهوم الابيض مثلا واثبات اجزاء المفصل للمجمل صحيح

على ما اشتهر من ان الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له لكن في كلام بعض
المحققين انه انما يكون بينا ان لو لوحظ الكل على وجه التفصيل فتأمل
لمعنى تقدير التسمية به معه وجوه او عدما لمعنى تتعلق بقوله الا انا لا نقول
سمي وضمير به الى تلك الاسم وضمير معه للمعنى وكذا ضمير انه يلزم التسمية وضمير
وجد وضمير به للاسم وقوله الا ان يثبت معناه لا يسمى المسكوت في الامثلة
المذكورة بهذه الاسماء الا ان يثبت في شيء من هذه الصور آه واراد بالمسكوت
ما هو مسكوت فرضا سواء كان مسكوتا حقيقة ام لا واليه اشار بقوله فيخرج
عن محل النزاع فلا يكون المثال مطابقا فيصح الاستثناء المتصل ويمكن ان يقال
انه استثناء من معنى كاف التمثيل وصار المعنى التسمية في المذكورات مثال لما
نحن فيه الا ان يثبت آه وايضا يجب ان يلزم من الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال
حاصل من ملاحظة المعنى الحكم بالوضع بغير قياس اذ اتمام الاحتمال لانه بالحقيقة
مناط الحكم اعترض عليه الدليل في شرح الشرح بانه ان اريد بمجرد الاحتمال من غير
رجحان على ما صرح به في المنتهى حيث قال لنا اثبات اللغة بالوهم والشك فما
لمقدمة الاولى ممنوعة وما ذكر في بيانها لا يفيد لان احتمال الترجيح بالمنع والاعتبار
لسبب السوار وان اريد مطلق الاحتمال فالثانية ممنوعة اذ ان يكون احتمالا راجحا
فلا يلزم التحكم ولا صحة الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال من غير قياس اقول كون
احتمال الترجيح بالمنع والترجيح بالاعتبار لسبب السوار انما هو لان علية
المعنى المشترك يثبت بالدوران على ما يجيء في اسئلة القياس وسيبطله بالمعارضة
الدالة على ان المعنى جزء العلة فلا يستلزم التسمية اصلا لا قطعا ولا ظنا فيبقى
على مثل الاحتمال لتعارض الادلة ويبقى النظر فانه هل صح الوضع باعتباره

او عنيه وهاهنا ليس كذلك وان ادعى سببا اخر يرجع الاعتبار فيه عليه ان
الاصل عدم ما نقول نعم يرد على هذا الدليل النقض بانه جار في القياس
الشرعي كما هو مختار الشافعي في حد النبيذ على ما يقول الشيخ فنقول اثبات
الحد في النبيذ اثبات الحكم بالمحتمل وهو غير جائز اما الملازمة فلانه يحتمل التحريم
بمنع اعتبار الاسكار كما يحتمل التحريم باعتباره واما الثانية فلانه يجوز احتمال
ثبوت الحكم في محل لا يمكن القول بثبوته فيه لانه تحكم وايضا يجب الحكم بثبوت
الحكم بغير قياس اذ تمام الاحتمال وبالجملة هذا الدليل جار في عدم اعتبار
القياس الذي ثبت علية الجامع فيه بالدوران لا بالنص فان قلت ثبت
علية الاسكار مثلا بالدوران فيحصل غلبة احتمال اعتبار الوصف الجامع فيحصل
علية ظن الحكم قلت ودليل علية الاسكار يعني الدوران معارض بمثله بانه دار
الحكم ايضا مع المحل وهو كونه ماء العنب مثلا فدل على انه معتبر لما ذكرتم فلا يكون الاسكار
جزء العلية فلا يستلزم فانه منع الدوران على ما هنا لانه متنازع فيه فمنع الدوران
وجودا ثمة لانه متنازع فيه ايضا فان قيل الامر الموجب للقياس في الشرع هو
الاجماع على اعتباره ولم يتحقق الاجماع في القياس في اللغة قلنا الاجماع على
اعتبار القياس انما يكون على اعتبار القياس الثابت علية الجامع فيه وقد
عرفت في المعارضة ان الجامع جزء العلة بل العلة المستلزمة هو مجموع الجامع و
المحل فلا يلزم تعدية الجامع الى النبيذ فلا يلزم ثبوت الحكم فيه بانه دار
ايضا مع المحل اي وجودا وعدما فان منع الدوران هاهنا منع الدوران وجودا
ثم لانه عين النزاع والتحقيق ان الدوران يتحقق بانه في كل محل لا يكون محل
النزاع يتحقق الجامع يتحقق الحكم وفي كل محل لا يكون محل النزاع لم يتحقق الحكم ولو
لم يتحقق الجامع

لم يحصل المحل بما ذكرنا او مثله فحو العلم بالدوران وثبوت الجامع في الفرع
يحصل العلم بالحكم من غير حاجة الى اعتبار الاصل ومقايسة الفرع معه
فالمنع حينئذ العلة فلا يستلزم فالمنع شرح الشرح فيه بحث وهو ان الدوران
يفيد ظن العلية لا بحرا اعتبار المدار في العلية ولم يحصل ظن علية كل من
المشترك والخصوصية على تقدير ثبوت المدارية وجودا وعدما ولا يلزم كون
المشترك جزء علة اقول فيه بحث لان المراد بالعلة هاهنا وصف ظاهر
منضبط جعله الشارع معرفا للحكم سواء كان ذا اكان وذلك هو الوصف المشترك
لم يكن هو الخصوصية معه وبالعكس لان مقتضى علية الاول ثبوت الحكم في غير
تلك الخصوصية ومقتضى علية الثاني عدم ثبوته في غيرها وسيجيء في بحث
القياس جواز تعدد العلل وجواز النقض في العلة وذلك مؤيد للاعتراض
فتامل ثبت القياس شرعا قال اسلا تقي هذا قياس في اللغة فيكون اثباتا
للشيء بنفسه لانا نقول هذا قياس في ثبوت القياس في اللغة لا قياس في
اللغة نعم انما ينتهض حجة على من اعترف بالقياس في غير الشرعيات اعتقد الحنفا
ظاهرا ما ذكر في شرح الشرح حيث قال فان قيل هذا اثبات القياس بالقياس
فلا يقوم على المنكرين مطلقا ولا على المعترفين به في الشرعيات خاصة قلنا بل
اثبات الحكم بدليله الزاما على القائلين به في الشرعيات خاصة وذلك لان
الدليل المذكور هو القياس الغير الشرعي فلا يقوم حجة على من اعترف في الشرعيات
ولو اول الدليل المذكور ويحمل فيه حتى يصير استدلالا لا قياسا فيمكن ذلك في جميع
الاقيسة فلا قياس اصلا ثم اقول فتعرفت ان الدليل المذكور يبطل القياس
في غير الشرعيات اذ غايته الالزام فيه انه لا يبطل القياس في الشرعيات سبيل الالزام

القاطع ويبقى معتقناه في جزءها ولهذا قال في الجواب المعنى الذى كان علة
لاعتبار القياس في الشرع هو الاجماع على ثبوته او ذلك مع الاجماع فلم
تحقق العلة في اللغة اذ لا يخفى ان العلة لو كانت معتبرة فيها الاجماع
لم يتحقق في هذا القياس ايضا   والتحقيق معناها الافرادى احتراز بقيد
الافرادى عن الاسم والفعل فان دلالتهما على معناهما التركيبي مشروطة بذكر
متعلقه لا على معناهما الافرادى بخلاف الحرف اذ قد اشترط في وضعه دلالته على
معناه الافرادى ذكر متعلقه والذاهل عن معقول وضعها والمناقشة في عدم
مقارنتها للعامل منه فيجعلها حالا مستقلة كقولهم جاءني زيد راكبا فعدالة
لان الدلالة فيه وضع مجموع تحقيق الوضع
لها الدلالة حقيقة معنى يثبت للذى لها باعتبار العامل اى كونها بحيث يدل في
الاستعمال على معناها وانما ذكر هذا القيد لان ذكر المتعلق شرط في الوضع للدلالة
لا للوضع فاندفع ما في شرح الشيخ من ان كلمة دالة لم يقع موقعها   من وراء
سوف او غيرهما ما يدخل عليه حرف احتراز به عما متعلق بحرف بعينه حرف آخر
فان متعلق الحرف قد يطلق على المعنى الاسمي المراد الذي ذلك المعنى الحرفي فيه اصل
كلمة في م   المعنى كالابتداء بالقياس الى من والظرفية بالقياس الى في وهذا هو المراد بالمتعلق
اذ قيل الاستفادة في الحرف بتبعية المتعلق وقد يطلق على المعنى المصدري الذي
يرتبط الجار به وهو الذي يقتضي به الاما يليه من الاسم ويقال ان هذا الجار متعلق
بذلك او معنى الفعل وقد يطلق ويراد به مدخوله من الاسماء والظروف ان تعين المتعلق
بما يتوقف فهم المعاني الحرفية عليه من الطرفين مدخولا كان او جزء في قولنا سرت
من البصرة الى الكوفة متعلق الحرف كالسير   وتنبيه فيه تنبيه وقياس الخ
يصح قد ورد وقلب الفوسين عما بين المتعين والنسبة فلكل منهما بان وقوله
هو طرفا لي

علم فكان قاب قوسين يعني اراد قاب قوسين فقلبه كذا في الصحاح وحاصل
حل ان ذكر المتعلق في حروف تتميم الدلالة وفي هذه الاسماء لتحصيل الفائدة
وفهم معنى الابتداء المطلق عند اطلاق لفظ من مفردة ليس كونها موضوعة لدلالة
عليه حين الافراد وضعا بل لكون الابتداء المحض مفهوما منها عند التركيب
وضعا فيسبق الذهن منها الى المطلق الابتداء لعدم قرينة التخصيص عند الافراد
واما كان دعوى الاشتراط في لفظ واحد بالقياس الى معنى واحد في حالة دون
او في حالة كونها حرفا
اخرى تحكم او معين بحكم في المتنازع ان مثل عن وعلى والكاف في الاسمية اشكالا
او في حالة كونها اسما
دان لم يتعين هذا التقريب فيه   ولا يخفى ما في هذا الكلام من التحمل والتحكم اشار
بهذا الكلام الى ما ذكره من انه يحصل الى تمام نقل المنتهى وتقريب التحمل اى الاحتمال وجه
الاشتراط المذكور ان الحكم بان الواضع وضع من والابتداء لمعنى واحد لكنه اشترط
في دلالة الاول ذكر المتعلق دون الثاني مع عدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط تحمل محض
لتوجيه قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية ويأكد هذا التحمل لا معنى للدلالة الا
فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه للعلم بالوضع واذا علم السامع وضع لفظ المعنى فاذا
اطلق اللفظ فهم بلا شبهة سواء ذكر متعلقه اولا فاشتراط دلالته بذكر المتعلق تكليف
للمحال لا تنصلح له ان لا يفهم المعنى مع العلم بالوضع عند عدم ذكر المتعلق اقول
فيه نظر لان عدم فهم المعنى مع العلم بالوضع عند عدم ذكر المتعلق لو كان محذورا
كان واردا على توجيه الشيخ ايضا فحاصل الحرف لا يستقل بالمفهومية وذلك ظاهر وحاصل
انه اذا اشترط الواضع في الدلالة ذكر المتعلق كان يرجع الى ان الدال هو مجموع اللفظ
المقرون بالمتعلق فحين عدم ذكر المتعلق لم يتحقق الدال من حيث انه دال فعدم
فهم المعنى لذلك فاما التحكم فلان الدليل على الاشتراط ليس الا عدم الاستعمال

ابعد منهما في لفظين بالنسبة لا معنى واحد م

في الكلمات المشتركة بين الاسمية والحرفية وقيل في وجه التحمل

القدس م

بدون المتعلق وهذا هو المشترك بين الحروف والاسماء المذكورة فالحكم بان
الالتزام المذكور في احدهما للدلالة وفي الاخر للغاية دون العكس ترجيح من غير مرجح
مع جزم صحيح وتاكيد هذا الحكم في الكلمات المشتركة بين الاسماء والحروف فيه وقد جعل
في شرح الشرح هذا الكلام اشارة الى كلام المنتهى وبعد جزمه وذكر في وجه التحمل ما
يفهم من كلام المنتهى حيث قال اشكل وقال في الجواب وان لم يتوهم هذا الفرق فيه
وهو ان معنى الكاف في زيد كعمرو وفي جاءني زيد كعمرو واحد فيكون الحكم بان الاول
اسم مستقل بالمفهومية والثاني حرف غير مستقل غير مستقيم انه لاجل التحمل الذي
اورده الشارح على كلام المنتهى اشارة الى ما يفهم من المنتهى لا يخفى ما في هذا ثم اقول هذا
الاشكال كاين على الحروف التي هي الافعال الناقصة فانها لا تدل على معانيها
المطابقية ما لم يذكر فاعلها وذلك لان النسبة الحكمية التي يتضمنها ابتداء مثلا ليست
نسبة مطلقة بفاعل ما بعينه اذ لو كان كذلك لكان ابتداء وحده كلاما محتملا للصدق
والكذب اذ لا شك انه مفهوم منه عند اطلاقه وانه يحط اتفاقا ... مستلزم
... ما ثبت في حاشية المطالع نقلا عن الشيخ الرئيس واذا كانت النسبة
المعتبرة في مفهومها نسبة معينة متعلقة بفاعل معين تعينا ما فما لم يذكر الفاعل
لم يفهم معنى الفعل فهو مثل الحروف في ذلك فقول الشيخ والفعل يدل على ابتداء وانتهى
غير مشروط فيه ذلك منظور فيه ولا ياتي الاعتذار بان النسبة جزء الخلة في
مفهوم الفعل عند المص متمسكا بانه عرف الفعل بما دل على معنى في نفسه مقترن
باحد الازمنة الثلثة لانه خلاف المتفق عليه والتمسك بالتعريف فاسد اذ
لا يلزم ان يكون التعريف بجميع الذاتيات وكيف يمكن نسبة هذا الامر الشنيع
الى المص بمجرد انه لم يتعرض له في تعريفه فتامل فان قيل اذا ذكر ابتداء بلا ذكر

الفاعل يفهم معنى ابتداء في الزمان الماضي وهو معنى التضمني للفظ الفعل وهو
بفهم المعنى المطابقي لما مر فيتحقق التضمن بدون المطابقة فكلت الدلالة تكون
اللفظ بحيث متى اطلق فهم المعنى منه وهذا المعنى يتحقق في الفعل بالقياس الى المعنى
المطابقي لان المراد متى لم يكن الطلق انه كلما اطلق اطلاقا صحيحا فهم الوضع اطلاق
الفعل بدون الفاعل كالحروف بدون المتعلق غير صحيح ولكن يصدق عليه انه اذا
اطلق مع الفاعل هو الاطلاق الصحيح فهم المعنى المطابقي او نقول التضمن فهم الجزء
في ضمن الكل وههنا فهم الجزء ليس في ضمن الكل وحينئذ فلا يكون هذه الدلالة
تضمنية فان قلت لا شك في تحقق هذه الدلالة ولا شك انها وضعية لفظية فاذا
لم يكن تضمنية فمن اي قسم آخر قلت دلالة الفعل على معنى الحدث عند عدم ذكر الفاعل
كدلالة ... على الابتداء عند عدم ذكر المتعلق وقد عرفت حالها فقس عليها حال الفعل
ويمكن ان يقال دلالة ضرب على الضرب كدلالة الشم على معنى الشمع فان المصدر
لتقاربهما ينتقل من احد اللفظين الى الآخر ثم منه الى معناه فينتقل من لفظ ضرب
الى لفظ الضرب ثم يفهم معناه لكن هذا الوجه لا يجري في الدلالة على الزمان اصلا
فان قلت قد يفهم من لفظ الشم معنى الشمع من غير توسط لفظ الشمع وملاحظته
خصوصا بالنسبة الى من لم يعرف لفظ الشمع قلت هذا اللفظ بسبب كثرة الاستعمال
صارت في عرف العوام اسما لهذا المعنى فهو موضوع بوضع عرفي لهم علم منه حال
نحو ضارب ومضروب من غير التعرض لخصوصهما اراد به انه علم حال المشتقات
المعنى لان ... بان كون الوضع عاما في المشتقات لا كونه نوعيا واعلم
ان انقسام الوضع بالعام والخاص باعتبار ان يلاحظ المعنى بعنوان عام كلي
او خاص جزئي وذلك العنوان قد يكون نفس الموضوع له كما اذا كان الوضع

والموضوع له اما كوضع لفظ رجل مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم في هذا
المقام وقد صرح بعض جزءه كما سيأتي هذا المقام الوضع اما خاص بان يكون
الموضوع له شيئا واحدا وح قد يكون الموضوع له جزئيا حقيقيا كالاعلام الشخصية
وقد يكون كليا كلفظ رجل خلاف المفهوم من كلام القوم وظاهر كلام الشرح
ايضا كما لا يخفى وقد يكون جزئيا كلفظ هذا فان عنوان الموضوع له مفرد مذكر قريب
مشار اليه والموضوع له كل فرد فرد منه من حيث انه فرد له لا من حيث خصوص صيغة
ذاته فلا يرد انا لا نفهم من لفظ هذا كل مشار اليه مفرد مذكر فان قلت اذا وضع
هذا لكل مشار اليه من حيث انه مشار اليه للمخصوص فنفهم الخصوصية من لفظ
هذا الآن سيجيء كيف بمعونة القرائن من ذكر الوصف والاشارة الحسية وغيرها
الوضع ان كان كليا كان الوضع عاما والموضوع له فيه قد يكون عاما وقد يكون
خاصا اذ لو كان العنوان جزئيا لا يكون الموضوع له الا جزئيا سواء كان حين
هذا الجزئي كلفظ زيد اذا تصور ذاته بذاته ووضع اللفظ بازائه وقد
يكون جزئيا آخر كما اذا تصور زيد بعنوان هذا الكاتب مثلا ووضع اللفظ
بازاء ذاته لا بازاء هذا العنوان واما جعل الجزئي عنوانا لامر كلي فلا يمكن
فلهذا لا يجوز كون الوضع خاصا والموضوع له عاما هذا واما اعتبار النوعية
والتخصيص فباعتبار ملاحظة الموضوع بعنوان كلي او جزئي فالمشتق — في الوضع ص
كان الوضع عاما والموضوع له عاما وكذا كان نوعيا وفي لفظ هذا كان الوضع
عاما والموضوع له خاصا وكان الوضع شخصيا وفي زيد كان الوضع خاصا
وشخصيا ولم يفهم اعلم ان لفظ هذا بحسب اصل الوضع كان لكل مشار
اليه مفرد مذكر قريب الا جزئيا لان المحسوس لا يكون الا جزئيا ولو نقش

بان النوع

بان النوع موجود بوجود الشخص في الخارج فكان محسوسا ايضا لاتحاده
معه فنقول بان الكلي بهذا الاعتبار كان جزئيا وانما تعرض له الكلية باعتبار
آخر في الذهن على ما تقرر في موضعه ولا ينافي ذلك انه قد يشار به الى امر
كلي مذكور لان الكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر جزئي صار في
حكم الجزئي فاستعمل لفظ هذا فيه من هذه الحيثية وهو من هذه الحيثية كان
جزئيا واما الضمير الغائب فهو انما يرجع الى اللفظ ومستعمل فيه وهو لا يكون
الا جزئيا بلا اشكال فيه فتامل اقول كلام الشارح في هذا الموضع يدل على
عدم الفرق بين اسم الاشارة والمضمر والموصول في ان معانيها جزئيات حقيقية
وكلامه في الرسالة الوضعية صريح في ذلك كما سيأتي من ان الموضوع له في الموصول
كلي بخلاف الاولين لان القرينة فيهما حسية وهي تفيد الجزئية وفيها عقلية
وتقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فاسد لانه مخالف لنص الشيخ في مواضع وما ذكره
من التعليل مندفع بانا اذا قلنا الذي كان معنا امس لم نقصد تخصيصه
من انضمام الكلي الى الكلي بل نشير به كذلك الى الحصة لانه موضوع له
بتخصيصه وهذا كاشتراط اضافة النكرة الى المعرفة فيقال غلام زيد فيقصد به
غلام مخصوص مع جواز تعدد غلمانه وذلك بحسب الوضع لا بحسب التركيب والانضمام
انما يحصل بالمنسوب اليه فيتعلق به فقط بخلاف ما وضع للشيء نفسه
اقول ما ذكره والشيخ يظهر الفرق بين مفهوم لفظ الابتداء وبين مفهوم كلمة من
مثلا واما الفرق بين مفهوم لفظ هذا الابتداء مشيرا الى الابتداء من البصرة
مثلا وبين مدلول لفظ من في قولنا من البصرة فلا يظهر من كلامه والفرق بينهما
ليس بحسب اصل المعنى بل هو ما يحصل حاصلا باعتبار ملاحظته تارة من حيث كان آلة

لملاحظة الجزء ومرآة لتعرف حالهما وتارة من حيث انه في نفسه وملاحظة
بذاته فبالاعتبار الاول كان مدلول لفظة من وبالاعتبار الثاني كان مدلول
لفظ هذا الابتداء فالفرق حينئذ ايضا بحسب المعنى لكن لا بالذات بل بالاعتبار وليس
الفرق بما ذكره من انه المهتم بحسب اعتبار الواضع وجعله ذكر المتعلق شرطا في
احدهما دون الآخر مع اتحاد المعنى ذاتا واعتبارا والا لاشتملا على التعدد
الحكم كالوقت واعلم ان الفعل من حيث اشتماله على النسبة التي هي من قبيل معاني
الحروف معنى غير مستقل بالمفهومية وقيل انه باعتبار الزمان ايضا غير مستقل
لان الزمان معتبر فيه على انه ظرف لهذه النسبة وبهذا الاعتبار خرج عن الاستقلال
واما باعتبار الحدث فكان مستقلا ولهذا قالوا في تعريفه كلمة دالة على معنى في نفسه
مقترن باحد الازمنة الثلثة اذ المعنى في نفسه المقترن بالزمان في الفعل هو المعنى
الحدثي مع ما حصل ان الفعل باعتبار المعنى المطابقي لا يصير محكوما عليه وبه وبالجنبا
المعنى الحدثي يصير محكوما به ولا يصلح ان يصير بهذا الاعتبار محكوما عليه لان المعنى
الحدثي انما يعتبر في مفهوم الفعل من حيث انه منسوب الى الفاعل نسبة تامة ملحوظة
تفصيلا ولو جعل محكوما عليه كان امر واحد محكوما عليه وبه في النسبة التامة
التفصيلية وذلك غير جائز على ما يظهر بالرجوع الى الوجدان وما قال في المشهور
ان الجملة صارت خبرا للمبتدأ فمن باب التسامح والتسامح في كلامهم
الواو العاطفة تجمع بين امرين في ثبوت كما في عطف جملة مستقلة على جملة مستقلة
لا محل لها من الاعراب وقد تجمع بين امرين في حكم اي محكوم به اذا عطف مفرد وما
هو في حكم مفرد على آخر مثله اذا كان ذلك المفرد وقع محكوما عليه او في ذات اي محكوم
عليه اذا عطف مفرد على مفرد محكوم به وقس عليه حال العطف في سائر الفضلات

ولا يخفى

ولا يخفى ان الاشتراك في الجميع لا يفهم من مجرد الذكر بدون العطف الا في الاولى و
الثانية في العطف فيه امور احدها ان الفهم بدون العطف بالدلالة العقلية
وهم قد لا يكتفوا بها ومنها ان الدلالة العقلية قد لا تكون مقصودة بخلاف الوضعية
في العطف فيعلم ان الدلالة مقصودة ومنها انه ذكر الشيخ عبد القاهر انه اذا ذكر جملة
بعد جملة بلا عطف ربما توهم المخاطب ان المتكلم اضرب عن الجملة الاولى الى الثانية
اقول والظاهر انه يحصل في العطف الربط بين اجزاء الكلام وتزيين اللفظ وقد يحصل
به الوزن وقد يحصل به الانواع البديع فتامل وهو المعبر عنه بالترتيب اي
ههنا او عكس ذلك وهو ان يدل الواو على تقدم ما دخلت عليه على ما عطف عليه بها
مما لم يذهب اليه احد وهو غير بينهما ظاهر وانه راجع الى المعية والترتيب المذكور
ومع يبقى احتمال العكس اذ قد يستعمل الواو فيما ادعي ويحمل بمعونة الاجماع
وعدم الاجماع او الى المعية والترتيب المطلق نفيا ولكن الجميع ثم لا مكان كون الواو
للمعية في الزمان لم يذهب اليه احد لم يحصل فقد المقصود ولا سيما اشارة اليه
بطلان كقوله لا الترتيب وذلك لان الكلام في واو العطف لا المصاحبة بل
ما نحن فيه دفع توهم انه يفيد الترتيب لا لاجل اشتراط المعية ومن اجل ذلك صح الا
ينبغي كون الترتيب على انها لمطلق الاجتماع على ما ذكره بقوله واستدل آه ولا
يخفى عليك ان هذه دفع لما اجاب به المص عن الادلة المذكورة بان هذه الادلة
التي سبق ذكرها معارضة لهذه التي ذكرناها والمعارضة لا تنفي صحة الدليل بل تقتضي
مع تقف بين ظاهرها التوقف فلا يلزم بطلان الادلة المذكورة نعم لو تم دليلهم لتوقف
دليلنا المعارض فوجب الترجيح بينهما وهو ان دليلهم لا يتم كما ستعرفه فلا عبرة به
اصلا ولا يرتكب الحمل الا لاجله والعلة تستفاد من عرضه كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي

شرع في الفعل ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة لان السجود في الواقع لو كان مقدما على الحطة
وتقديم الحطة على السجود في الآية الاخرى
يكون من باب تقديم المعطوف على
المعطوف عليه فتامل

مع تقدمه الركوع على السجود اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه فافهم
اي كما لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لجواز استفادة ذلك الحكم من غيره
لا يلزم من عدم دلالة الدليل كالآية المذكورة على الحكم كالترتيب بين الركوع
والسجود عدم الدليل عليه مطلقا لجواز ان يكون هناك ادلة كثيرة هنا
ما يقتضيه سياق الكلام من حيث المعنى ولو لم يحمل على التشبيه كما هو المتبادر
وهو عدم الدليل المخالفة كونه محال الوفاق
من ظاهر العبارة لم يكن للامر الاول محل في هذا المقام ولو اريد انه لا يلزم
وهو قوله اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه
من موافقة الحكم كالترتيب مثلا للدليل كالآية الكريمة على نحكم كونه منه لكان
بعيدا لقول الكلام وجه آخر لم يحتج الى ارتكاب التكلف ولا يكون بعيدا وهو ان
يحمل الموافقة بمعنى عدم المخالفة كما مر في تفسير المقابلة مثل قوله تم مليحة حكوا
قليلا وليبكوا كثيرا والمعنى انه لا يلزم من عدم مخالفة حكم لدليل كونه مستفادا
منه ويفهم منه ترتب الوجوب آه وذلك لانه من ترتب الحكم على الوصف
الصالح للعلية ولو كان الواو للترتيب لما كان الامر كذلك وفيه منع لانه على
تقدير صحته انما يستفاد منه ترتب الوجوب على مطلق الابتداء لا على من
حيث ان ما بعده معطوف عليه بالواو لنبدأ على ما ذكروه كذا ذكره ش واقول لكن
ان بقي يفهم من ترتب الحكم على الوصف الذي هو الابتداء كونه علة ولما كان
الابتداء المطلق ليس يصلح ان يكون علة الوجوب اتفاقا حمل على الابتداء
المخصوص الذي كان بطريق العطف بحث اللفظ اذ الامر اذا لم يكن فيه تعظيم
لشيخ القرآن مثله وايضا ذكره ثم صرح بلفظ اسم وذكره بحرف الرسول
او حكيه الردع عن العصيان كما في قول الخليفة امير المؤمنين يامرك بكذا مكان
آمرك وايضا فيه دعوى مع دليله كانه قيل من عصى اسم فقد غوى لان عصيان الله

لا تفيد القطع بموجب التوقف ثم ذكر كلام المص بقوله ثم ان كان فاشار بلفظ
ثم وان الى ان المسئلة علمية فالخلاف ليس في الظهور على ما زعمه المص فكانه قال اذا
كان النزاع في القطع كما هو الحق فالحق قول القاضي وان كان النزاع في الظهور كما
زعمه المص فالحق مذهب الاشعري هذا لكن الحق ان في مباحث اللغات ليس المط
تحصيل الجزم والقطع والا لم يثبت المعاني اكثر المسائل بل يكفي فيها الظن والظهور
فالحق ما قاله المص ثانيهما على ما سبق وصفه من خلق اهل الكلام على هذا التوقيف
لم يكن تاويل في التعليم لهذا قال في الجواب في رده والاصل عدم وضع سابق ولم
يحكم بانه خلاف الظاهر حتى يكون تاويلا الجواب ان التعليم للاسماء والضمير للمسميات
اما بلا ملاحظة كون المسميات معنى لفظ الاسماء بل بانه يدل لفظ الاسماء على المسميات
وارجاع الضمير اليها كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب او بملاحظة ذلك فيكون من
باب الاستخدام والظاهر من الشرح هو الاول ويدل على ان التعليم للاسماء انه
يدل ظاهره انه بعد الدخ الملائكة بطلب اسماء الاشياء على ما يدل عليه اضافة
الاسماء الى الاشياء اذ الظاهر من الاضافة هو المغايرة وظاهر ان الالزام انما هو
على آدم مع علمه ان التعليم للاسماء لا المسميات والا لم يكن الالزام باطلا وعلى ان
المراد بالاسماء في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء ايضا معناه الحقيقي واتفاد الحلق
مع وضعها لا يجوز ان حمل الآية على هذا المعنى خلاف الظاهر وقد عرفت ان النزاع
في الظهور ولا يضر هذا كون الثانية اول لكونها ادل على كمال القدرة كما في
شرح الشيخ اذ الكلام في الظهور لا في الاولوية من جهة المبالغة ولو كان
بالتوقيف فان قيل هذا انما يدل على ان ليس الواضع هو الله تعالى ودعوى البشر له
بالتوقيف ولا يدل على انه هو البشر كما هو مذهب البهشمية لجواز ان يكون الواضع

هنا او ملكا ملكت هذا مندفع بانه لا تايل بالمذهب الا من اتفق لكن يمكن ان يجاب

بمنع كون التوقف بالارسال الجواز ان يكون التوقيف بالوحي الى النبي والنبي

اعلم من الرسول انه دفع ما ذكرتم من الدور فانه يلزم اذا كان الله سبحانه قد علم

اللغات قوم رسول اذ لا يتصور تعليمها اياهم الا بارسال رسول اليهم فيتاخر اللغات

عن الارسال مع تقدمها عليه واما مع تقدير تعليمها اياها لادم عليه السلام او تعليمه بالوحي

سبب حتى يتقدم الوحي على اللغات لا تتقدم الارسال اذ قد يكون هناك وحي باللغات

ومن هنا الارسال الى قوم لعدمهم ونعدان وحدوا وتعلموا اللغات منه ارسل

اليهم وهذا الكلام بعينه يجري في غير ادم من الرسل عليهم السلام الا ان النظر ما ذكره والى

هذه النكتة اشار حيث قال لا قوم رسول ولم يقل لا رسول قوم كما يتبادر اليه

الوهم ويفهم من كلام غيره اقول فيه بحث اذ ما ذكره في دفع الدور اذا علم ادم يجري

في قومه اذا علموا فقول الشارح لا قوم رسول لعدم حمل ما ينبغي كما في قول غيره لا

رسول قوم على ما اشار اليه سبحانه وتعالى اذ اعلم قوم ادم اللغات بالوحي فتقدم

الوحي على اللغات لا الارسال فيكون هناك وحي ثم تعليم اللغات فتقدم ثم الارسال

اليهم فقوله اذ لا يتصور تعليمها اياهم الا بالارسال اليهم بل يمكن التعليم بالوحي في

بعد ما وقتها ارسل اليهم كما هو مقتضى الاية لا يتاتى فيما ذكرت من ان التعليم لادم اليهم

لا لقومه فان المراد بتعليم القوم تعليمهم بلا واسطة تعليم اخر لا انا نقول في تنبيه

ان تاتى لا يتصور تعليمهم لانه يتوقف على الارسال فيلزم الدور ورده المصنف

خلاف المشهور اقول تعليمها لادم لو كان بالتوقيف على ما اعترف به المصنف

يحتمل الوحي وخلق العلم الضروري وخلقها لا صوات الدالة على ما مر فاذا رد الاول

بقي احتمال القسم الاول اي الوحي ويعلم من تقريره انه لا استدلال بالتعليم لاحتياج

لا معرفة

مبحث الحسن والقبح في احكام المبادي

الى معرفة الوضع واللفظ والمعنى ويمكن ان يتعلق العلم الضروري بالكل وذلك في

في غير النبي خلاف المعتاد دون النبي والظاهر من كلام المجيب انه لم يعتبر ذلك بل لم

يعتد له بانه غير المعتاد فتامل مشتق وهم اوموضوع ابتدائي ليس بمشتق

وانت تعلم ان ما عدا قوله وهم لا دخل له كثيرا في اثبات المط وانه لا اصلاح لها

لولاه لوجب دخوله سوق الكلام يقتضي ان المقدمة الثانية عقلية والاولى نقلية

ويقرا ان بالكسر والواو للحال قال في شرح الشرح والاظهر انه بالفتح عطفا على

ان يجمع فان كون صيغ الاستثناء يجب ان يعم المستثنى منه اقول لعل مراده ان جزء

الصحيح ما حكم به العقل على انها لازمة من المقدمة النقلية الثانية فلا يتوجه

المناقشة بانها ايضا نقلية ولو حمل الاستثناء على المعنى المصدري لا صيغة الاستثناء

على ما حمله شارح الشرح لما انه قوله يدخل عليه بارتكاب الاستخدام في ضمير انه

يمكن حمل المقدمة الثانية عقلية واما علم بل انه لا يحكم بشيء بل نفى به ان

العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح لذاته فيما تعلق به حكم الله تعالى من افعال

المكلفين وكذا نفى ان الحسن والقبح انما يطلق لثلثة معان اضافية ولا يطلق

على المعنى الذي هو محل النزاع ولا يتصف به الفعل عقلا وان الحسن عطف على

قوله انه لا يحكم ويكون معمولا لقوله الاشارة على ما يقتضيه سوق الكلام

ويكون المعنى المتنازع فيه غير المعاني الثلثة وحمل على انه ابتداء كلام لتحرير محل

النزاع كما في شرح الشرح بعيد عن السوق غير مستقيم في نفسه لان شيئا من

المعاني الثلث غير قابل للنزاع اما الاول فظ واما الثاني والثالث فلا اعتبار

التقييد بالشرع فيهما ولما كان هذا البحث اعظم الاصول الاسلامية ومبنى

لاكثر النزاع والخلاف بين الفرق فلا بد ان نفصل القول فيه ونحرر محل

للاصلاح يثبت بالنقل لا بالعقل

والفهمية اللفظية عن كلا ... بطله

الاستثناء

النزاع منقول قال في المواقف الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها وان
مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما
بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة
لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم والثالث تعلق
المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح
في العاجل والثواب في الآجل سمي حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب
في الآجل سمي قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال
العباد وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب
والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال
كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله
وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة
عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة انتهى اقول فعلم مما نقلنا ان النزاع في
المعنى الثالث انه شرعي او عقلي بمعنى ان استحقاق المدح والثواب او الذم
والعقاب يثبت لفاعل الفعل من حيث انه فاعل ذلك الفعل مع قطع النظر
عن الشرع او انه ثابت للفاعل بمحض اعتبار الشرع فالمراد بالعقلي مقابل
الشرعي اي ما كان في نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه وليس المراد
بالعقلي ما يدركه العقل لا من قبل الشرع مع ما توهمه بعض الشارحين والا
لم يصح تقسيمه الى الثلثة المذكورة ثم الظاهر ان تحقق القسم الاول في الثاني

ايضا مبني على ترك قيد الثواب والعقاب في تفسير الحسن والقبح لان الحكم بانا نعلم
بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع والكذب الضار تترتب عليهما الثواب
او العقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في امر الآخرة وان هذا المعنى اذا ترك
مطلقا ولم يقيد بالعقل او الشرع فالنزاع بين الفريقين في اتصاف الافعال به
بحسب الشرع او بحسب العقل على ما فسر به الشرعي والعقلي واذا قيد بالعقل بان يقال
الحسن ما يستحق فاعله المدح عند العقل والقبيح ما يستحق فاعله الذم عنده فالنزاع فيه بمعنى
ان النزاع في اطلاق لفظ الحسن والقبيح على هذا المعنى وفي اتصاف الافعال بهما لعدم
تحققهما عند الاشعري وليس النزاع في ان هذا المعنى شرعي او عقلي اذ لا مجال لتوهم
كونه شرعيا لتحققه بمجرد اعتبار الشارع وكلامه قدس سره في الحاشية كانه مبني على
هذا حيث قال ذهب المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر من اوامر
الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وارادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق
فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك او بما فسره بكون
الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم قال فظهر ان مدار الكلام على ان للافعال
حسنا وقبحا بما ذكر من المعنى والعقل يحكم بذلك ام لا وكلام المواقف على ما نقلنا
مبني على الاول واذا قيد بالشرع بان يقال استحقاق فاعله المدح او الذم من قبل
الشارع بمعنى ان الشارع هو المحسن والمقبح والتحسين والتقبيح لا من جهة لم يكن
ايضا الخلاف فيه ايضا انه شرعي او عقلي اذ لا مجال لتوهم كونه عقليا انما النزاع في
اطلاق الحسن والقبح على هذا المعنى ثم في اتصاف الافعال بهما لعدم تحققهما عند
المعتزلة بل الشرع كاشف عندهم عن المعنى المتحقق في نفسه ولم يتحقق عندهم معنى
اعتبره الشارع وكان بمجرد جعله ويدل على ما ذكرنا من ان النزاع في كونه شرعيا
او عقليا انما هو بعد ترك قيد الشرع والعقل في تفسير الحسن والقبح انتقال في النهاية
الاشاعرة قالوا الحسن والقبح قد يعنى بهما ملائمة الطبع ومنافرته وهما عقليان
بهذا الاعتبار وقد يعنى بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كقولنا العلم حسن والجهل
قبيح وهما عقليان بهذا الاعتبار ايضا وقد يعنى بهما كون الفعل متعلق المدح والذم
والنزاع فيه فعند المعتزلة انه عقلي ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المواقف حصر

من الحسن والقبح في الثلثة المذكورة فيه وعبارته هٰهنا صريحة في الحصر في الثلثة المذكورة فيه وبالجملة
ما في هذا الكلام مبني من المخالفة وتوجيهه ان هذه المعاني الثلثة والثالث منها بمعنى امر واحد
هو الحسن والقبح الشرعيان اذ المراد بالحرج الشرعي على ما في قدس سره في الحاشية الآن
الحسن قد يطلق عند الفريقين على ما يتناول المباح الضابط المكروه واليه ينظر تفسير الثالث
وعلى ما لا يتناول الا الواجب والمندوب واليه ينظر التفسير الثاني وترك التفسير بصفة الكمال
او النقص بما ذكره قدس سره في الحاشية من ان الكلام في المعاني التي تتصف بها الافعال
لا الصفات فعند التحقيق لم يذكر هٰهنا الا المعنيين والمعاني الثلثة والثالث هو الذي جعله
في المواقف المعنى الثالث وجعل النزاع فيه لكن لم يترك على اطلاقه بل قيده بالشرع
لانه في صدد بيان المذهب الخاص بالاشاعرة فتخرج عن كونه محل النزاع انه شرعي
او عقلي وكلام شرح الشرح ان المتنازع فيه هو المعنى الثالث او الثالث مبني على ما حفظ
ظاهر لفظ المواقف والذهول عن ان التقييد بالشرع فيه لانه بصدد بيان مذهب
الخاص بالاشاعرة ويمكن توجيهه بان ليس المراد التحسين والتقبيح الشرعي بمعنى ان
لا جهة محسنة ولا مقبحة للفعل في نفسه بل ان الشرع حكم بحسنه وقبحه وان كان ذلك في جهة
العقل لكن حينئذ كان التقييد بالشرع لغوا في المتنازع فيه وما ذكره في توجيه النزاع على ما اختاره
حيث قال فان قيل كيف يتصور النزاع في ان ما امر الشارع بالثناء على فاعله او بالذم
لم يكون الحسب الشرع قلنا انا ندرك بالعقل قبل ورود الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله
الثناء او الذم في نظر الشرع مبني على حمل الشرعي على ما ذكرنا الآن وانه الشرع افعال
لا يدرك بالعقل قبل ورود الشرع حسن العبادات مثلا على ما صرح به في الشرح انما
لانا نقول اراد قبل ورود الشرع يدرك بالعقل اجمالا لان في كل فعل حسنا او قبحا
في نظر الشرع لانه حكم باحدهما بخصوصه وان اراد بحكم العقل قبل الشرع ان الفعل يستحق
الحسن العقلي ويتصف به لان العقل يحكم به بالفعل حتى يتناول الاقسام الثلثة
المذكورة واذا عرفت ما قررنا فاعلم ان الشارح اشار الى ان للاشاعرة ثلث
مخالفات مع المعتزلة احدها ما اشار اليه بقوله بل ان العقل الحاكم بان الفعل
حسن او قبيح بمعنى ان لا جهة محسنة ممدوح فاعله من جهة انه فاعله الا من جهة انه
فعل ما امر به الشارع ولا جهة مقبحة الا من جهة نهي الشارع عنه والمانع نفسه

فافهم

فلا جهة محسنة ولا مقبحة وثانيهما ما اشار اليه بالحصر المستفاد من قولنا انا نطلق بعض الحسن
الاشاعرة لا نقول باطلاق الحسن والقبح على معنى تتصف به الافعال بما بين الملك
المعاني علما ما ذهب اليه المعتزلة من ان الحسن ما يستحق فاعله المدح عند العقل او الحرج
او لا يستحق الذم عنده والقبح ما يستحق فاعله الذم عند العقل ويلزم منه مخالفة اخرى وهي
ان الافعال لا تتصف بهذا المعنى لكن هذا المعنى المخالفة الاولى ملازمة مساوية
وكان ان المخالفتان مع جمهور المعتزلة وثالثها مخالفة تختص بما عدى الجبائية وهي ان
الحسن والقبح امران اضافيان يختلف باختلاف الاضافات لا ذاتيان لا يختلف
كما ذهب اليه جمهور المعتزلة فالمراد بالذاتية هٰهنا ما يكون مقتضى ذات الفعل او الصفة
اللازمة لا ما يتناول مذهب الجبائي ايضا على ما قيل في بعض الحواشي واراد بقوله وقالت
المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة او قبيحة لذواتها انها تتصف بها من حيث
الذات اي لا من جهة الشرع فيتناول مذهب الجبائي ايضا فعلم ما ذكرنا ان قوله
وان الحسن والقبح عطف على قوله بل انه لا حكم له ويكون داخلا في مقالات الاشاعرة
والمص استدل اولا على المخالفة الثالثة التي كانت مع ما عدى الجبائية ولم يتعرض للثانية
لانه نزاع لفظي لا طائل تحته ومع ذلك يظهر حالها من بيان المخالفتين الاخريين
لانه اذا علم ان لا حسن ولا قبح من جهة العقل علم انه لا يطلق لفظ الحسن والقبح على المعنى
العقلي ثم انه بنى الكلام على المسامحة المشهورة فجعل الحسن والقبح في التفسيرين الثاني
والثالث مفسرا بما فسر به الحسن والقبح الاصل فيه سهل هذا ما تيسر لي في هذا المقام توضيح م
وتقرير هذا الكلام والله الموفق للمرام قوله لما لو كان الحسن والقبح ذاتيان لزاد
بالذاتية هٰهنا ما اراد به اول البحث وهو ما استند الى ذات الفعل او صفة لازمة له
اقول يرد على هؤلاء بطلان النسخ من الوجوب الى الحرمة وبالعكس مثلا ويمكن ان
يتكلف ويقال ان الفعل الذي هو حرام والفعل الذي هو واجب
اصل الحقيقة التي للفعل في نفسه لكنه مخالف له بالحقيقة المعتبرة شرعا وتوضيحه ان القتل
من حيث انه متعلق بما يستحقه له حقيقة وماهية تقتضي الحسن ومن حيث تعلق بما لا يستحقه
له ماهية مغايرة للاولى وهي متصفة بالقبح والحاصل ان بعد اعتبار الالتحاق وعدمه
في مفهوم القتلين يصيران ذاتين مختلفتين تقتضي احدهما الحسن والاخر القبح واذا

واذا عرفت هذا فقس عليه حال النسخ فهذا التحقيق يندفع الايراد بالنسخ ولا يتم دليل
المص عليهم ايضا وح فالفرق بين هذا المذهب ومذهب الجبائية باعتبار ان الجبائية اعتبر
الحقيقة التي للفعل في نفسه وجعلها متصفة بالحسن تارة وبالقبح اخرى باعتبار جهتين
زائدتين عليها وهولاء اعتبروا الجهة داخلة في ذاته المعتبرة شرعا ففي الحقيقة لم يكن النزاع في
من الجبائية مع القوم نزاعا معنويا نعم نظر الجبائية اسلم من تكلف اعتبار الجهات داخلة
في ماهية الفعل وجعله حقيقتين متغائرتين بين هذا وقد اجيب عن هذا الدليل بان ترك الكذب
ارتكاب اقل القبيحين لان الكذب صار حسنا اقول وهذا اوفق بما مر آنفا حيث
قال منها هو نظرى لحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع لكن يرد عليه ان هذا
الكذب واجب فيدخل في الحسن فان قيل تعدد الجهات كان اعترافا بالمطلوب قوله صح
وهو انه لم يكن الحسن والقبح ذاتيا بل اضافيا فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيان وانهما
متناقضان اما حسنه فلصدقه واما قبحه فلاستلزامه الكذب القبيح وملزوم القبيح
قبيح وهذا الخلاف ما اذا كان شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند التعارض بين
الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما فلا محذور لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله
واما الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل للحسن وبجهة اخرى محل للقبح فيختلف المحل
اعتبارا فلا اجتماع للنقيضين اقول يمكن ان يجاب عن هذا الدليل ايضا بمنع ان
ملزوم القبيح قبيح بالذات بمعنى انه يوصف به حقيقة بل انما يتصف بالقبح بالعرض اي
باعتبار لازمه فلا يجتمع النقيضان في محل واحد حقيقة لان الاتصاف بالعرض ليس
اتصافا حقيقيا كاتصاف جالس السفينة بالحركة على ما تقرر في موضعه **قوله** ويلزم
الح بعينه لانه قبيح لكذبه وحسن لاستلزامه ترك الكذب غدا وهو حسن والمفضي الى
الحسن حسن اقول ولك ان تمنع كون المفضي الى الحسن حسنا بالذات وحقيقة بل
انما يتصف به بالعرض فتامل ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره الشيخ الرئيس في اشاراته ان
الشر داخل في القدر بالعرض وبينه المحقق في شرحه بان البرد المفسد للثمار ليس شرا
في نفسه من حيث هو كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما هو شر بالقياس
الى الثمار لافساده امزجتها وكذا الظلم والزنا ليس من حيث هما امران يصدران
عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا شرا بل هما من تلك الجهة كمالان لتينك

العوض

القوتين انما يكون شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة
عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما
اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك انتهى فعلم منه ان المفضي الى الشر لا يلزم
ان يكون شرا بالذات بل بهذه الجهة انما يكون شرا بالعرض وكذا حال المفضي الى
الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض فتامل **قوله** وايضا اذا لم يصدق
تفسير لقول المص ولم يكن ذاتيا فهذا دليل ثانيا على ان الاحسن بل معطوف على
استلزم لما اراد المستدل نفي كون الحسن والقبح ذاتيا في الواقع على ما هو وظيفة العلم
اثبت كونهما وجوديين وارتكب المقدمات المذكورة لبيانه والآخذ المعتزلة كانا
وجوديين فيلزم قيام العرض بالعرض من غير حاجة اليها اقول يرد على الدليل وجوه
من الايراد منها انه لو تم لدل على عدم اتصاف عرض من الاعراض بصفة من الصفات
فيلزم عدم اتصاف الافعال بالحسن والقبح عقليا كان او شرعيا لكنه يدون ما
ذكره بقوله وايضا وذلك لانه لو اتصف عرض بصفة فمقول تلك الصفة زائدة على ذاته
والا لزم من تعقلها تعقلها وهي وجودية لان نقيضها سلب تلك الصفة اذ تعلقه
لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم هذا السلب وارتبط
بالضرورة واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجوديا والا ارتفع النقيضان ومنها
نقض دليل كون الحسن وجوديا بانه جار في جميع المفهومات العدمية كالعمى وذلك
ظاهر ومنها انه ان اريد بالسلب والوجودي ما كان معدوما في الخارج وما كان
موجودا فيه على ما هو المناسب للمقام فقوله واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو
وجوديا ممنوع اذ ارتفاع النقيضين انما يستحيل ان لا يصدق شيء منهما في الواقع الا ان
النقيضان من القضايا او لا يصدقا على موضوع موجود الا انهما من المفردات واما ار
ارتفاعهما بمعنى عدمهما في الخارج فليس بمستحيل كيف والقضايا المتناقضة لاشتمالها
على النسب الغير الموجودة في الخارج مرتفعة في الخارج وكذا الاعتباريات مع
نقائضها من المفردات وان اريد بالسلب والوجودي ما كان السلب
داخلا في مفهومه وما ليس كذلك فقوله اذ لو لم يكن لاستلزم محلا موجودا ممنوع اذ كثير
من الاعتباريات التي ليس السلب داخلا في مفهومها لا تقتضي محلا موجودا كلوازم

الماهية والمعقولات الثانية ومنها انه ان اريد بالذاتى الوجودى على ما شعر به قوله لا مقدرة
موجودة فبطلان التالى وهو قولنا لم يكن الحسن وصفا ذاتيا ممنوع بل هو اول المسئلة وان
اريد ما يكون بمقتضى الذات فلا يكون وصفا اضافيا فلا نم ان ليس للمعدوم صفة
ذاتية بهذا المعنى قوله وتحقيقه الكلام على ما تقرر من ان معنى قيام العرض بالجوهر
انه فى تحيزه تابع للجوهر لا ان له اختصاصا به بحيث يصير نعتا له والجوهر منعوتا به على
ما هو راى الفلاسفة ليكون مثل السرعة والبطوء قائما بالحركة بل كلاهما قائم بالجسم
ايضا وتقرر ايضا ان كل جوهر متحيز ولا وجود للجواهر المجردة ليكون لها اعراض قائمة بها
مع عدم التحيز لكن لا يخفى ان ما سبق من ان الفعل قد يوصف بالحسن فيلزم قيامه به
انما يصح على راى الفلاسفة دون المتكلمين فتوجه قطعا منع الملازمة او منع بطلان
التالى كذا ذكره فى شرح الشرح اقول فيه نظر لان ما ذكر من ان الفعل قد وصف فيلزم
قيامه به ليس مبنيا على مذهب الفلاسفة من ان القيام هو الاختصاص الناعت بل بناؤه
على ما مر من انه يمتنع صدق المشتق على الشئ مع قيام المبدأ بغير ذلك الشئ بل مع عدم قيام
المبدأ به على ما قرره شارح الشرح هناك واذا ثبت قيام الحسن بالفعل والقيام عندهم
التبعية فى التحيز فيلزم قيامه بها سابالجوهر الذى هو الفاعل فتامل فيه قوله بل قد يكون ثبوتيا
كالا امتناع اه قال قدس سره يعنى ان النفى انما يرد على الثبوت فهو اما ثبوت الشئ فى
نفسه او ثبوته لغيره فعلى تقدير وروده على الثانى لا يلزم ان يكون المنفى اى الذى
نفى ثبوته للغير امرا وجوديا بل اللازم ثبوته للغير وهو اعم من وجوده لان المعدوم قد
ثبت للمعدوم ويحمل عليه نحو الممتنع معدوم فلا يلزم من ثبوته للغير وجوده فى نفسه الامر
ومثل بالامتناع اذ المقصود منه سلب ثبوت الامتناع للغير فانه ثابت للممتنع فيقصد
سلب هذا الثبوت بالقياس الى غيره وليس له ثبوت فى نفسه ليقصد سلبه فالمراد من
قوله لا اليس امتناعى الا سلب الامتناع فى نفسه والا كان ظاهره سلب حمل الامتناع على
شئ اقول فيه نظر لان الثبوت اعم من الوجود عند المعتزلة سواء كان فى نفسه او لغيره
فاثبات ان الامتناع نفى ثبوت الامتناع لغيره لا الثبوت الامتناع فى نفسه مستدرك
وقوله فعلى تقدير وروده على الثانى لا يلزم ان يكون المنفى اى الذى ثبوته للغير امرا وجوديا
محل مناقشة اذ على التقدير الآخر وهو وروده على الثبوت فى نفسه لا يلزم ذلك

(الف)

ايضا اقول والاظهر ان يقال فى توجيه التخصيص بالثبوت للغير بان ذكر الثبوت للغير
لان الامتناع لا ثبوت له فى نفسه لانه ممتنع الوجود فى الخارج فيكون منفيا عندهم
وليس بثابت ويحمل قول الشارح لا ان ليس امتناعى على سلب وجود الامتناع ليفيد خلط
المقام فيكون المعنى ان الامتناع السلب فيه وارد على الثبوت الذى تصور له
وهو الثبوت للغير لا على الوجود فلا يلزم ان يكون ما ورد عليه النفى وجوديا ثم لا يخفى
ان مورد السلب كما كان ثبوتيا او امرا منقسما الى الوجود والعدم كالمعلوم فقد يكون
عدميا كالاعمى مثلا فلو تعرض له ايضا ثم قال واذا جاز كونه ثبوتيا او منقسما او عدميا
فعلى التقديرات لا يلزم من كون النفى سلبا وجود المنفى اه لكان ادخل فى مقصوده
كما لا يخفى ثم اقول هذا الجواب عن الاستدلال ليس بمحرر لان المستدل لم يستدل
بكون اللاحسن سلبا على وجود المنفى بناء على ان مورد النفى السلب لا بد ان يكون
وجوديا حتى يرد انه دور او يحتمل ورود السلب على الثبوت فى المنقسم ايضا بل بانه اذا
ثبت ان اللاحسن سلب فلا بد ان يكون الحسن وجوديا والا لارتفع النقيضان فا
فالمجيب ان سلم انه لو لم يكن نقيض السلب الوجود لزم ارتفاع النقيضين المستحيل
فلا يلزم الدور وكان الاستدلال تاما والا فالجواب منع هذا على ما مر شرحه
ولعله قدس سره للشيخ عليه ذكر بعد تقرير الجواب وان اشتهيت ان تعرف حقيقة
الحال فاستمع لما يتلى عليك وهو ان الوجودى يطلق على معنيين الموجود وما ليس
فى مفهومه سلب والعدمى يقابله فيهما والنقيضان لا بد ان يكون احدهما وجوديا
والاخر عدميا بالمعنى الثانى لكن الوجودى بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز
كونه مفهوما اعتباريا ليس فيه سلب والحاصل ان الكلام فى المعنى الاول لجواز ارتفاعهما
بحسب الوجود فى الخارج انما الممتنع ارتفاعهما فى الصدق وهذا التحقيق ينفعك فى
مواضع كثيرة فعليك بما ذكر منك اشهر فاش ربقوله وان اشتهيت ان
تعرف حقيقة الحال الى ان فى جواب المص لا يعرف حقيقة الحال فتامل قوله
والا احتاج الى مرجح آخر اى ان لم يكن الفعل لازما مع المرجح احتاج الى مرجح آخر
اقول هذا مبنى على نفى الاولوية ثم لما كان الترجح بلا مرجح بطلانه ضرورة وتعلقا
لم يحتج الى قوله وان لم يفتقر الى مرجح آخر فان قيل المراد وان لم يفتقر الى مرجح صادر
من الفاعل كان التقييد تكلفا يستغنى عنه لتقرير الدليل والاخصر فى تقرير الدليل

ان يقال ان وجب الصدور فلا اختيار والا فلا صدور لما تقرر من ان الشئ ما لم يجب
لم يوجد والا فالترجيح المقتضى للاولوية فرضنا المعلول معه تارة موجودا وتارة معدوما
فالكان وجهه بمجرد ذلك المرجح لزم ترجيح وقوعه في بعض الاوقات على وقوعه في الوقت
الآخر الذي لم يتحقق مع تساوي المرجح بالنسبة اليهما والكان وقوعه لسبب من شئ آخر
فينقل الكلام اليه اي مع ذلك المجموع كان الفعل لازما او لا فلا يلزم التسلسل او نقول
فلم يكن ما فرضناه من المرجح جميع ما يتوقف عليه الشئ وتردد فيه انه يلزم الفعل معه
او لا وقد يتوجه عليه ان الوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه ويندفع
بما ذكره الشارح في دفع الاعتراض الرابع وتفصيله انه لو صدر شئ بالارادة فلا يجوز
ان يكون صدور الارادة بالارادة والا لتسلسل وايضا نحن لا نجد من انفسنا الا ارادة
واحدة متعلقة بنفس الفعل وليس ههنا ارادة اخرى متعلقة بتلك الارادة ثم نعلم
بالضرورة ان الارادة ليست اختيارية محضة لاحتياجها الى تأثير فلا بد ان ينتهي
الى امر صادر عن العبد بالايجاب او صادر عنه تع وما لم يتحقق هذا الامر لا يتحقق الارادة
فلا يصدر الفعل وبعد تحققه تجب الارادة فيجب صدور الفعل فيلزم وجوب صدور
الفعل عن العبد لسبب امر لا اختيار للعبد فيه وحينئذ نقول العقل لا يحكم بحسن فعل
يضطر الفاعل في صدوره وكذا لا يحكم بقبح فعل يضطر الفاعل في صدوره وانت تعلم
ان الدليل اذا بلغ هذا التقرير صار قويا كال[illegible] واعلم ان هذا التقرير جار في حقه
تع بان يقال صدور الفعل عنه بالارادة والارادة ان كانت صادرة بالارادة
ولهذا لزم التسلسل والا انتهى الى ما يصدر عنه تعالى شانه بالايجاب وما لم يتحقق ذلك
الامر لم يتحقق الارادة فلم يتحقق الفعل وبعد تحققه لزم الارادة فلزم صدور الفعل وبناء
هذا على تخلف المعلول عن العلة التامة ممتنع والا لزم الترجيح بلا مرجح على ما تقرر وهو
بط ضرورة واتفاقا واما ما ذكره الشارح في الجواب عن الثالث بان تعلق ارادته
قديم فلا احتياج الى مرجح متجدد فقد رد عليه بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي
يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد ايضا وان اراد التعلق المعنوي
فنعم لكن يحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي يستتبع الحدوث ولو قيل ان
ارادته تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة
الى تعلق آخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث

القدرة

القدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح فيما تقدم اقول وايضا لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا
التعلق ان يحدث الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا فيه فيلزم وجود الحادث
في هذا الزمان في الازل وايضا على هذا التقدير كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان
فلم يكن كافيا في الاقتضاء وقد عرفت ان لنا ان نقرر الدليل هكذا جميع ما يتوقف عليه الفعل
ان تحقق فاما ان يلزم الاضطرار والا لزم الترجيح بلا مرجح او خلاف الفرض وعند هذا
يلزم ورود الاشكال في ثلثة مقامات الاول وهو المختص بالمعتزلة انه يلزم كون الحسن
والقبح في افعال العباد دون افعاله تع ليس عقليا الثاني انه يلزم ان لا يكون الواجب تع
شانه مختارا صرفا في افعاله بل كان اختياره مشوبا بالايجاب على ما قال البعض
وهو مختار الفلاسفة في حقه تع وكان هذا رأي جمهور المتكلمين الثالث انه يلزم منه
ان يكون العبد مضطرا في فعله فاشكل امر الثواب والعقاب على المعتزلة كما كان
اشكل على الاشاعرة حيث اسندوا افعال العباد اليه تع والاشكال الاخير مما يتفصى
عنه الاشاعرة بان الحسن والقبح لما كان شرعيا عندهم فلا قبح في ايصال الثواب الى زيد
والعقاب الى عمرو مع عدم صدور ما يستحق بهما من زيد وعمرو بل الحسن ما اعتبره حسنا
والقبيح ما اعتبره قبيحا فما فعله حسن ليس فيه قبح اما عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقلي
فاشكل انه يقبح عقلا ايصال العذاب الى من لا يفعل شيئا بالاختيار وكان مضطرا
فيه اقول في دفع الاشكال الاول انك قد عرفت المعنى المتنازع فيه وهو ان الحسن ما
يمدح فاعله والقبيح ما يذم فاعله ومن المعلوم ان المدح والذم الذي هو نقيضه لا يختص
بالفاعل المختار ولهذا حكموا بان المدح اعم من الحمد واذا صح تعلق المدح بما ليس اختياريا
اصلا كالنار مثلا في اصدار طبخ الاغذية والاشربة الصالحة فبالاولى ان يصح تعلق
المدح بمن كان فعله اختياريا مشوبا بالايجاب لكن فيه انه على هذا يلزم ان يتصف
افعال النائم والساهي بل البهائم بالحسن والقبح العقلي ولم يقل به احد فالاولى ان
يخص الكلام بما نحن فيه ويقال لا نسلم انه لا يستحق المدح لسبب فعل يصدر بالارادة
والاختيار وان كان فيه شائبة الايجاب فيلزم اختصاص المدح والذم بالفعل
المختار في الجملة وفيه تكلف واما الاشكال الثالث فيمكن دفعه بمثل هذا وهو ان الاختيار
يكفي لحسن ايصال الثواب والعقاب منه تع الى العباد اقول ويمكن دفعه على مذاق

الفلاسفة ومن يجوز صدوره فمن لم يتحاش عن القول بانه مختار في فعله لكن فيه شوب من
الايجاب بانك قد عرفت ان الدليل جار في حقه تعالى فيلزم منه انه تعالى مختار في فعله لكن فيه
شوب من الايجاب فاذا قال العبد لم يكن لي اختيار تام في هذا الفعل فلم تعاقبني فيه
فيقال له مثل ذلك لكن الحق ان القول بتحقق شوب من الايجاب في حقه تعالى مما لا يجترئ
عليه المؤمن واما الاشكال الثاني فانما دفعوا بالتزام جواز التخلف عن المقتضي التام وفرق
بين المقتضي الموجب والمختار وجوزوا جواز التخلف في الثاني وقالوا انه يلزم في الثاني
التخلف الترجيح بلا مرجح وهو جائز انما الممتنع الترجح بلا مرجح ورد بلزوم الترجيح بلا مرجح في صورة
التخلف في الفاعل المختار بمثل ما عرفت فان الفاعل المختار اذا كان مستجمعا لجميع
شرائط فعله من القدرة والارادة الغاية الى غير ذلك فاما ان يجب صدور الفعل ح
او لا فعلى الاول امتنع التخلف وعلى الثاني فرضنا وقوعه معه تارة وعدمه معه اخرى
فالكلام في وقوعه في الزمان الذي فرض وقوعه فيه بمجرد ما فرض لزم ترجيح احد المتساويين
على الاخر وهو وقوعه في هذا الزمان على وقوعه في الزمان الاخر والكلام وقوعه بسبب امر اخر
لم يكن متحققا في الزمان الاخر ~~والكلام وقوعه بسبب امر اخر~~ لم يكن ما فرضناه جميع ما يتوقف
عليه وايضا ننقل الكلام الى سببه فيلزم الفصل او الاحتياج فيلزم القول بالمحذور اولا تم
قوله الاعتراض عليه من وجوه اقول يمكن تقرير الدليل هكذا القدرة والارادة لا يصدر
من العبد لا بالاختيار ولا بالايجاب وبعد تحققهما لا يتمكن العبد من الترك والفعل الحسن
فعلا صادرا بالشرط صادر عن الغير وعند صدوره لا يتمكن الفاعل منه الترك والمقدمة
الاولى اجماعية واما الثانية فمبنية على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة بلا فرق بين
الموجب والمختار على ما عرفت واما الثالثة فهذا ادعى الاشاعرة ضرورته وح
لا يرد شيء من الاعتراضات الاربعة اذ بناؤها على اخذ نفي الاختيار ولم يؤخذ في
هذا التقرير لكن هذا التقرير انما يجري في افعال العباد فاثباته في حقه تعالى بالتمسك
بعدم القائل بالفصل على ما هو المتعارف عندهم ولو قرر هكذا الواجب لو صدر منه تعالى
او من العبد بالارادة فالارادة ليست بالارادة والا لزم التسلسل وبعدها لا يمكن
الترك لانها جزء اخير العلة التامة يمتنع تخلف المعلول عنها فهو مختار لكنه مشوب

بالايجاب

بالايجاب على ما قيل فلا يتصف الفعل بالحسن والقبح العقلي كان جاريا في فعله تعالى ولم
يرد شيء من الاعتراضات واعلم انما اجاب في النهاية عن هذا بانه لم لا يجوز ان لا يمكن
من الترك قوله يلزم الاضطرار قلنا ممنوع فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن له اختيار
اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل
حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل اقول لا يخفى
ما اشرنا اليه من ان الوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه وما ذكره الشارح
من الاعتراض الرابع ويجاب بما اجيب عنه ثم منع لزوم كون الفعل اتفاقيا بان
الاتفاقي ما لم يكن مستندا الى سبب ظاهر ويحق لنسبة الفعل ههنا الى الفاعل غاية
الامر ان رجحان احد الطرفين ليس لامر زائد على قدرة الفاعل واختياره
اقول الذي يظهر من كلامهم في هذا المقام انهم ارادوا بالاتفاقي ههنا ما ليس بصدور
بقصد واختيار كما قال قدس سره عند قول الشارح وهو اختياري صادر بقصد من اتفاقا ای لام
جهة ذاك في شرح الشرح الاتفاقي ليس بمختار لانه صادر عن الفاعل من غير قصد
ولا تعلق قدرة وارادة وان نوقش بانه لا يلزم من عدم احتياج الفعل الى المرجح
كونه اتفاقيا بهذا المعنى يجاب بان ما يصدر بالقصد والارادة تحقق معه المرجح
الذي هو تعلق الارادة بوقوعه في هذا الوقت فلو لم يكن وقوعه بالمرجح كان
بلا قصد واختيار ثم قال سلمنا لكن لم لا يرجح الفعل باشتماله على المصلحة الحاصلة
او الراجحة في علم الفاعل او ظنه اقول يبقى الترديد بحاله لانه مع تلك المصلحة كان اما
لازم الصدور او لا وعلى الاول يلزم الاضطرار وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى مرجح
آخر فيه ثم قال سلمنا لكن لم لا يكفي الرجحان المطلق من غير احتياج الى رجحان مانع
من النقيض فان وقوع الممكن ح جائز بجواز وجهين حد لتساوي الطرف ولا يلزم
الجبر ولا انتفاء القدرة اقول هذا الايراد يجاب بنفي الاولوية على ما ذكرنا ثم
عبر عن النقض بالمعارضة لغة على ما هو دأب المحقق س ره في شرح الاشارات فقال
واما المعارضة فنقول هذا الدليل ثابت في حقه تعالى فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عن
المكلف اقول هذا وارد على ما ذكرنا مشروحا ثم لا يخفى ان منشأ منهما لا يتوجه على

الوجه الذي قررنا انفاً الا انه نقض به تعالى فتدبر وقد قيل في بعض الحواشي على اجوبة الشرح
بان الجواب الاول ضعيف لان وجود الاختيار بدون التاثير كعدمه اقول يرجع هذا
الكلام الى دعوى الضرورة في ان لنا قدرة مؤثرة وهو المتنازع فيه بين الاشاعرة
وبين المعتزلة ولا يسمع في مقام الاستدلال ثم قال وكذا الثاني ضعيف لان
تعلق ارادته ان سلم فالترديد فيه اقول هذا حق وقد ذكرنا ما شرحه ثم قال
والثالث ايضا ضعيف لما قلنا في الاول اقول هذا على اصول الاشاعرة ليس
ضعيفاً لانهم لما اسندوا الافعال الى الله تعالى جعلوا الحكم المنقسم في الحسن والقبح
الشرعي ما للعبد فيه اختيار وان لم يكن لاختياره تاثير ولو اثبت تاثير اختيار
العبد كان هذا كلاما اخر ثم قال والجواب الاخر الرابع ايضا ضعيف لان
المراد بكون ما يجب الفعل عنده من الله تعالى ان كان خلق الاختيار منه وهذا الكل
لا نزاع فيه وذلك لا يقتضي وجوب الفعل عنده ولا يلزم بطلان استقلاله به وان
كان تعلق اختياره بالفعل فليس من الله تعالى اقول نختار الثاني ونقول لما استحال
الترجح فلا بد ان ينتهي الى امر يجب به الفعل يصدر من الله تعالى او من العبد بلا اختيار
منه انا نقول الوجدان يحكم بان تعلق الارادة بشيء ليس باختيارنا واذا كان
صدور الفعل بعد ذلك الامر لا بعده كان واجبا وكان ذلك الامر
ليس باختيار العبد فالتحسين والتقبيح من العقل بل الحق في الجواب ما اشرنا اليه
والتكلان على التوفيق ولا يذهب عليك ان هذا الاستدلال على نفي الحسن
والقبح العقلي مطلقا سواء كان مستندا الى ذات الفعل او الى صفة اللازمة
لها او الوجوه والاعتبارات وقد اشار اليه الشارح رح حيث قال فلا يكون
حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا فجعله في محل الدلالة على نفي الاولين فقط غير ملائم
لكنه سهل لان ما ينفي الاعم ينفي الاخص قوله لانه اذا كان بوجوه واعتبارات
اندفع الاول اندفاع الاول في غاية الظهور واما الثاني ففيه بحث لان المتصف
بالحسن والقبح ان كان ذات الفعل فلا يجوز اتصافه بهما معا في حالة واحدة
وان كان المتصف هو الفعل مأخوذا مع جهة وما خوذا مع جهة اخرى فيختلف المحمول

يجري مثله في الصفة اللازمة لانه مأخوذ مع احدهما غيره مع الاخرى فلا يكون الدليل الثاني
واردا على القائل بالصفة اللازمة واما الثالث ففيه ايضا بحث لانه قد يمنع كونه
وجوديا كونه دليلا بان نقيضه الحسن وهو صادق على المعدوم وكذا الرابع لان الاضطراري
لا يكون فعلا اختياريا فلا يتصف بالحسن والقبح العقليين بل انهما من اقسام الا
الافعال الاختيارية كما مر وكذا الاتفاقي قوله لا امر غير الطلب حاصل في الفعل
سواء كان ذلك الامر ذات الفعل او صفة له حقيقية او اعتبارية هكذا قال
قدس اقول حمل الامر ههنا ولا نفي الفعل بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فلان ظاهر
قوله حاصل في الفعل لا يلايمه واما معنى فلان تعلق الطلب على ذات الفعل المط
مما لا سبيل الى نفيه بل الاصوب ان يخص الغير بصفات الفعل واعتباراته الا
انه يجعل صفات الفعل متناوله للمنفي الحسن والقبح ولما ترتب عليه الحسن والقبح
من الصفات الحقيقية اللازمة وح كان المراد بحسن الفعل وقبحه اتصافه بهما بل وصفه
بهما وكان المراد من انه حاصل في الفعل انه حاصل فيه بحسب نفس الامر بلا اعتبار
الشرع وحصره بالامر والنهي ولو خص نفي الحسن والقبح العقلي الثابت للفعل
لها ان كافيا في اثبات المط وعلى هذا كان ينبغي تخصيص الامر الزائد في قوله
وما هو لشيء بالذات لا يتوقف على امر زائد بما لم يكن طرف النسبة اذا كانت
الصفة من الصفات الاضافية كما فيما نحن فيه والا فتوقف الاضافة على المضاف
اليه الذي هو الفعل لا يمكن انكاره ولا يقدح في كون التعلق ذاتيا للطلب وعلى ما قررنا
صح الملازمة لكن نقول في بطلان التالي لكون الطلب صفة ذات اضافة يستلزم
مطلوبا عقلا ولا يعقل حقيقته الا بتعلق المطلوب الى ان اريد ان وجود الطلب في
العقل يستلزم تعلقه بمطلوب معين اذا كان الطلب معينا اذ لا يتعين الطلب
الا بتعين المطلوب او ان وجود جهة الطلب فيه يستلزم تعلقه بمط ما ولا يتوقف
في ذلك الاستلزام الى امر اخر من صفة حقيقية او اعتبارية على ما يشعر به قوله عقلا فذلك

سلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في انه في الوجود الخارجي من توقف على امر زائد ام لا وان اريد
انه وجه في الخارج يستلزم تعلقه بالمطلوب فلا يمكن وجه فيه الا متعلقا بالمطلوب فذلك
ضروري يحكم به العقل قلت لك ايضا مسلم لكنه لا ينافي افتقار وجوده في الخارج الى امر آخر هو
الصفة الحقيقية او الاعتبارية وان اريد انه يستلزم تعلقه بالمطلوب ويكفي في ذلك مجرد
ذات الطلب والمطلوب ولا يتوقف على امر آخر فذلك ~~امر~~ محكوم به بل هو اول المسئلة اقول
ويمكن نقض الدليل في الطلب السيد من العبد فعلا لغرض ومصلحة اذ يلزم ان يكون تعلق
ذلك الطلب بفعل ذاتيا غير متوقف على المصلحة ومعلوم انه ليس كذلك ثم لما كان الطلب
عند المعتزلة حادثا لا يمتنع توقفه على الحسن والقبح الحادثين كما اشار قدس سره اقول توقف
الطلب على الحسن والقبح عند المعتزلة ليس باعتبار الوجود الخارجي للحسن والقبح الحادث
اذ وجودهما في الخارج بعد وجود فعل المكلف ووجود الفعل يكون بعد الطلب بل باعتبار الصور عبارم
والثبوت في العلم مثلا تعلق طلبه تعالى لفعل الصلوة موقوف عندهم على ان يكون لها
الصلوة في نفسها متصفة بالحسن في علم الله تعالى واتصافها به ليس حادثا فتامل
قوله فالحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيكون قبيحا اراد بالحكم مثلا الايجاب
والتحريم فيكون فعلا قوله لا ينفي الاختيار لكان وجوب الاتيان بالحكم الراجح لقيام
داعي الحسن اليه لا ينفيه ايضا والحاصل ان الامتناع الغيري كالوجوب الغيري لا ينافي
الاختيار وهذا الكلام لما كان من جهة المعتزلة لم يتوجه عليه ان افعال الله تعالى لم تعلل
بالاغراض فكيف يكون امتناعه تعالى عن المرجوح لغرض التنزه عن القبيح وهكذا قال في شرح
الشرح اقول غرضه ان هذا امتناع بالغير وهو لا ينافي الاختيار وهذا مشترك بين
المعتزلة والاشاعرة ممن نفى الغرض عن افعاله تعالى وليس المقصود ان الامتناع
عن القبيح لغرض التنزه حتى يكون بناؤه على انه من جانب المعتزلة بل انه امتناع غيري
وهو لا ينافي الاختيار قوله وهما يستلزمان التعذيب عندهم لمنعهم العفو قبل وقوع
العذاب وان لم يكن من لوازمه لكن عدم الامن من وقوعه لازم له ضرورة
جواز العقاب لكن عدم الامن منتف لورود الآية بعدم وقوعه فكذا ملزومه
فيتم الدليل على تقدير جواز العفو ورد بانا لا نسلم ان عدم الامن من وقوعه من لوازم

الوجوب

الوجوب مطلقا بل الضميمة بعدم التيقن بعدم وقوعه بدليل آخر اقول في الرد بعدم الامن
ليس منتفيا قبل ورود الآية بل جواز العقاب كان متحققا وبعده كان منتفيا بها انتفاء بالعفو
اذ الآية يدل على عدم العقاب وهو معنى العفو فلم لا يكون كذلك هذا وقد يقال يحصل اللازم
جواز العقاب فيتم الدليل من غير حاجة الى جعله الزاميا لان جواز العفو لا ينافيه ورد
بانه والكافي تسليمه لكن نفي اللازم اذ الآية تدل على نفي وقوع العذاب لا على الملازمة
نفي جوازه ودفع بان معنى الآية انه ليس من شأننا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة
اذ مثل هذا التركيب من شأن الاستعمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين
وما كنا لاعبين ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب ويؤكده ما ذكره صاحب
الكشاف ان معناه ما صح منا صحة يدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان
نبعث اليهم رسولا وقد اول الآية بان المعنى وما كنا معذبين حتى ننبههم بوضع البينة
ذ خصوص الرسول بل اراد بل هو من اطلاق الجزئي على الكلي وبان المعنى حتى نبعث ليس م
رسولا باطنا هو العقل وبان المعنى وما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل
اليها الا التوقيف ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر اقول لو تمسك المعتزلة
بان تاويل الظاهر بالقاطع شائع عندهم ولنا ان نأول الآية بها لما ذكرنا من الادلة
القاطعة على ثبوت الحسن والقبح العقليين اندفع ذلك ومع ذلك يبقى الكلام في اتمام تلك
الادلة وسيجيء وقيل المراد بالعذاب المذكور في الآية العذاب الدنيوي بدلالة السياق
والواجب هو الذي يترتب عليه العذاب الاخروي فاين احدهما من الآخر ودفع
بان الآية لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك
الايمان والشكر قبل مبعث الرسول فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب
الاكبر على تركها قبل ذلك اولى اقول الحق ما فيه من التكلف اقول ويمكن ان يقال
على الدليل انك قد عرفت ان القبح بمعنى ما يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب
اذ المتبادر من العذاب ما يتالم به المعذب والذم قد يكون بالقلب او باللسان
على وجه لا يترتب عليه الالم فتامل قوله مع اختلاف شرعهم وعرفهم اقول
يمكن ان يقال يجوز اتفاق الجميع على ذلك لانه متضمن للمصلحة العامة وكونه

متضمنا لها امر ضروري لحكم بجميع شامل **قوله** فعل على انه ذاتا اقول فيه بحث اذ لا يمكن جعل الذاتي مقابل الشرعي والا لكان ذكر العرف والعادة وغيرهما مستدركا في الدليل بل يكفي التعرض للشرع بل لا بد ان يكون الذاتي بمعنى ما يكون مقتضى الذات ومع نقول لتحقق العلم بالحسن والقبح من غير النظر الى الغير مطلقا واستفادته منه انما يدل على ان الغير ليس وسطه في الاثبات ولا يدل على نفي الواسطة في الثبوت وهو معنى الذاتي فان بنى الكلام على ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب فلو كان ثبوته للفعل بسبب الغير كان الغير واسطة في الاثبات فيرد عليه ان ذلك فيما لا يكون ضرورية والحكم ههنا ضروري على ما اعترف به والاولى ان تقرر الدليل بوجه اخصر ترك غير الشرع حتى تكون استدلالا على ثبوت الحسن والقبح العقلي في الجملة **قوله** بل باحد ما ذكر من الشرع والعرف وتوضيحه ان الحكم بحسن الصدق من الكل بناء على ما تضمنه المصلحة العامة كالحكم بحسن العدل وقبح الظلم على ما قاله الفلاسفة في الفرق بين المشهورات والاوليات مثل قولهم العدل حسن وقول القائل الواحد نصف الاثنين انه اذا جرد النظر عن جميع الامور الخارجة من المصلحة والمفسدة والعرف والعادة يحكم العقل بالقضية الثانية دون الاولى **قوله** او منع الضرورة بغير الاسلوب شبههما على ان هذا التوجيه لم يقل احد في توجيه المتن بل من خصائص الشرح وقوله بل باحد ما ذكر من التقريرات الثلث يدل على ان شيئا من التقريرات ليس محل النزاع وما ذكر في شرح الشرح من ان الاحد محمل وهو الاول لكن ابهم لكونه كافيا في المقصود اعني عدم ثبوت المتنازع فيه الذي هو احد الاخيرين بالتعيين ولا دلالة في هذا على انه باي معنى لا يثبت المتنازع فيه حتى يفهم منه ان محل النزاع غير التقريرات الثلث لا يخفى ما فيه من التكلف اقول يمكن تائيده بانه لا يمكن التزام ضرورة الحكم بالحسن والقبح بالمعنيين الاخيرين مع قطع النظر عن الشرع على ما لا يخفى فبالضرورة لا بد من حمل احد ما ذكر على خصوص الاول اللهم الا ان يقال تسليم دعوى الضرورة فيهما على سبيل التنزل والاستظهار اقول وفيه نظر لان المعنى الاول عبارة عن المصلحة والمفسدة وقد اخذ في الدليل انه يعلم الحسن بالضرورة من غير النظر الى المصلحة والمفسدة

فكيف

فكيف يقال مسلم انه يعلم بالضرورة الحسن والقبح من غير النظر الى المصلحة والمفسدة لكنه بمعنى المصلحة والمفسدة وفي النهاية انا نعلم ان فاعل الصدق النافع يستحق المدح وفاعل الكذب الضار يستحق الذم ثم اعلم ان تقييد الصدق بالنافع مع انه قد مر ان الصدق مطلقا حسن عندهم والكذب مطلقا قبيح عندهم من جهة ان العلم بحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع نظري فلا يمكن دعوى الضرورة فيهما والمراد بالايمان اتباع طريق الحق فيرجع الى الفعل وكان متفقا عليه بين الناس **قوله** مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح اقول الظاهر ان هذا الدليل بهذا التقرير من القائل بان ذات الفعل يقتضي صفة الحسن او القبح وليس الحسن مستندا الى امر مغاير عن الذات سواء كان صفة حقيقية لازمة او وجوها واعتبارات يدل على ذلك عموم قوله مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحا لشموله الصفات اللازمة ايضا ولهذا اقام في الجواب بان لكل واحد منهما لوازم فاذا التقدير تساويهما تقدير مستحيل ويمكن تخصيص المقدر بالعوارض المفارقة ليكون لمن قال باستناده الى الذات والصفة اللازمة ولا يخفى انه يمكن فرض التساوي فيهما بان يفرض سلبهما معا فيندفع مع المساواة وح كان الذاتي مقابل الاضافي مرادفا لما ذكره في صدر البحث وكان هذا معارضا لدليل المص احتجاجا على من عدا الجبائية على ما مر نعم يرد عليه انه عند مساواة الصدق والكذب في المصلحة والمفسدة لا نم انه يختار الصدق بل يختار الصدق بالنظر الى انه متضمن للمصلحة او يمنع كون اختيار الصدق على الكذب بالمعنى المتنازع فيه على ما مر في الدليل الاول وتقرير جواب الكتاب ان الاستواء بين الصدق والكذب في نفس الامر من جميع الوجوه محال لان لكل واحد منهما لوازم متنافية للوازم الآخر اقلها المطابقة واللامطابقة فاذا التقدير تساويهما في جميع المقاصد والجهات تقدير امر مستحيل فيمنع ايثار الصدق على ذلك التقدير لانه لا يلزم من فرض التساوي بينهما وقوعه في نفس الامر وههنا شيء ان نفس التقدير وهو امر واقع لا استحالة فيه ووقوع المقدر وهو المستحيل ومنع الايثار انما هو على الثاني

لا الاول لیس مستبعداً فی نفسه لجواز استلزام الملزوم للمحال وانما یستبعده الذهن لانه یتبادر
الی الجزم بانتفاء الصدق مع وجود التقدیر فیغلط ویظن انه الجزم بانتفائه عند وجود المقدر
والفرق بین الجزمین الحاصل والمظنون او بین نفس التقدیر ووقوع المقدر غیر خفی **قوله**
ولو سلم ذلک فی الشاهد ای ولو سلم ذلک ای کون الحسن والقبح للفعل ذاتیاً فی
حقنا بما ذکرتم من الدلیل فلا یلزم جریان ذلک فی حق الله تعالی وکلامنا فیه لان البحث عن
الحسن والقبح بالاضافة الی احکام الله تعالی لعدم جریانه فی حقه ولا یمکن القیاس لانا نقطع
بالفرق اجمالاً لا تفصیلاً اذ لا نسلم ان الحسن مثلاً ذاتی للفعل وما یستند الی ذات الشیء
لا یختلف اصلاً فیلزم ثبوته فی حقه تعالی ایضاً لانا نقول ما ذکر انما یدل علی ان
للصدق حسناً قائماً بذاته واما انه مقتضی ذاته من حیث هی فلا وح جاز
الاختلاف بالمقایسات کذا ذکره قدس سره واقول فیه بحث اما اولاً فلان قوله وکلامنا فیه
لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة الی احکام الله تعالی ان کان الحسن والقبح فیما
تعلق به احکام الشرع من افعال المکلفین علی ما مر منه فی صدر البحث فی توجیه قول
الشارح بل انه لا حکم بان الفعل حسن او قبیح فی حکم الله تعالی حتی یخرج الافعال التی
لم یتعلق بها احکام الله تعالی کافعال النائم والساهی فیتجه ان المقصود لیس
سوی اثبات الحسن والقبح فیما یتعلق احکام الله تعالی وهو الافعال الاختیاریة
فاذا ثبت فیه تم المقصود وان کان المعنی الحسن والقبح فی افعاله تعالی یعنی لا یلزم من
اختیارنا صدقنا علی کذبنا الا کون صدقنا حسناً وکذبنا قبیحاً ولا یلزم ان یکون
صدقه تعالی حسناً وکذبه قبیحاً فمع بعده عن عبارته یتوجه انه لا یصح قوله وکلامنا فیه بل
کلامنا فی الافعال مطلقاً والظاهر انه مراد الشارح انه لا یلزم من کون فعلنا متصفاً
بالحسن العقلی کون فعله تعالی کذلک اذ قد یختلف حال الفعل فی الحسن والقبح بالنسبة
الی الفاعلین علی ما یدل علیه التنظیر الذی ذکره والمراد تمکین العبد من المعصیة واقداره
علیها فلا یتوجه انه یدل علی نفی الاختیار فی العبد اقول وجوابه ح انه لا قائل با
الفصل فاذا ثبت الحسن والقبح العقلی فی حقنا وافعالنا ثبت فی افعاله تعالی
وکون ما هو حسن بالنسبة الینا حسناً بالقیاس الیه تعالی لیس مهماً فی هذا المقام اما

ثانیا ۱۱

ثانیاً فلان ما ذکره فی جواب لا یقال لیس موجهاً لان ما ذکر من الدلیل علی ما عرفت
یدل علی ان الحسن والقبح ذاتی للفعل مقتضی ذاته وبناء الجواب الاول علیه فتأمل
قوله لتوقفه ای لتوقف وجوب النظر علی افادة النظر للعلم مطلقاً ای فی الجملة فانکرها
السمنیة وفی الالهیات خاصة وقد انکرها المهندسون وعلی ان معرفة الله تعالی
واجبة وقد جحده الحشویة وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وقد منعه الصوفیة وان ما لا یتم
الواجب الا به فهو واجب وسیأتی ما قیل علیه فان قیل ما ذکرتموه یتعلق بوجوب
النظر فی معرفة الله سبحانه والکلام فی النظر فی المعجزة قلت النظر فی معرفة
الرسالة من الله نظر فی معرفته من حیث الصفات العقلیة او نقول وجوب
النظر فی معرفة الرسالة منه تعالی یتوقف علی وجوب النظر فی معرفته موقوف
علی هذه المقدمات ایضاً ولکن تحصل المعرفة المذکورة علی معرفة الرسالة
منه تعالی وباقی المقدمات علی ما لا یظهر واحد منها لا یثبت الا بالنظر الدقیق
فبطل اعتذارهم بان وجوب النظر من القضایا الفطریة القیاس اقول للمعتزلة
ان یقولوا فی حل النقض بناء علی اصلهم وهو وجوب اللطف علی الله تعالی بان الله تعالی
وجب علیه اراءتهم المعجزة وللاشاعرة ان یقولوا عادة الله تعالی جاریة باراءتها
للمکلفین فح لا یلزم الافحام ویؤیده ما ذکرنا انه اذا کان المکلف بحفظ نفسه
من استماع قول الرسول النظر فی معجزته لا یمکن للنبی اثبات الرسالة علیه ولم یجب
علیه النظر ایضاً لانه من قبیل تکلیف الغافل المستحیل حیث لم یتصور ذلک الغافل
لا بد ان یقال وجب علیه تعالی اسماعهم او کان بعادته ذلک فکذا نقول اراءة
المعجزة فتأمل **قوله** فان الوجوب عنده ثابت بالشرع هذا الکلام مشعر بان
هذا الجواب لیس مشترکاً ولعل وجهه ان المعتزلة لما جعلوا العقل حاکماً فی الاحکام
واعتبروا الحسن والقبح العقلی فالعقل یحکم بقبح التعذیب قبل العلم بوجوبه والجواب
ان احتمال الوجوب کاف لوجوب النظر دفعاً لاحتمال الضرر فی المآل وللخوف
فی الحال علی ان الوجوب العقلی لو کان موقوفاً علی العلم بالوجوب والعلم
بالوجوب موقوف علی تحقق الوجوب فی الواقع لیکون مطابقاً لزم الدور
کما فی الشرعی بعینه فان قلت هذا الجواب لا یدفع لزوم افحام الانبیاء علیهم

عن اثبات النبوة وانما يدفع باثبات الوجوب على المكلفين لا ثبوت الوجوب في الواقع
قلنا العجز عن الاثبات انما يكون اذا توجهوا الى مقدمات دليل المستدل من اثبات
المدعى عليهم وليس هنالك وفيه ان هذا لو تم لكان وجها آخر للحل ولم يحتج فيه الى منع
قول الخصم لا يجب حتى انظر او حتى يثبت الشرع وانه لا يتم المراد بافحامهم وعجزهم
عن الاثبات انهم لم يتمكنوا من الاثبات عليهم لسبب اعراضهم عن النظر اذ الكلام
في هذا المعترك الجواب ان المقصود في الحل دفع الدور الذي اورده المكلف وكان
حجة على الرسول فالخصم مستدل وح فللرسول ان يمنع المقدمة القائلة لا يجب حتى
انظر الى في قوة قولنا وجوب النظر موقوف على النظر والا اظهر ان غرضنا افحام الانبياء
باسكاتهم في مقابلة حجة المكلفين بما ذكره من الدور لا اسكاتهم في مقام الاثبات
والحاصل ان المراد الالزام في مقام المنع لا في مقام الاستدلال فانما يلزم على التقدير
ان يتوجه الخصم الى مقدمات المستدل ولم يتمكن المستدل من الاتمام عليه لا على تقدير
اعراضه عنها واما العجز عن الاثبات لسبب اعراضهم عنها فلا يضر فائدة البعثة اذا
لم يسمع قول الرسول النظر في معجزته اختيارا او بدونه فتامل **قوله** وليس في ذلك منع
تكليف الغافل المستحيل لان الغافل الذي لا يجوز تكليفه من لا يفهم الخطاب كالصبيان
او يفهم لكن لم يقل انه مكلف كالذي لم يصل اليه دعوة النبي والمكلف في هذه الصورة
يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحققه
والا لزم الدور فان قلت لعل المكلف يحفظ نفسه عن اطلاع دعوة النبي اظهاره
انك مكلف او قوله انظر في معجزتي قلت يجب عليه هذا الاطلاع بناء على انه
لطف على قاعدة الاعتزال او لان عادته تعالى جارية كما هو راي الاشاعرة **قوله**
وان لم يمنع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه قبل السمع يعني يلزم ان يكون كذبه تعالى بحيث
لا يمكن لنا الحكم بقبح نسبته اليه فيكون لزوم المحرم في ضمنه تعالى ولا حاجة الى جعل نسبته
بمعنى المصدر المبني للمفعول او جعل النسبة بمعنى الانتساب فيحتاج الى كونه كانا
كما في شرح الشرح وغيره وقوله قبل السمع على سبيل التنزل اذ قوله بعده انه لا يمكن
العلم به بالسمع ايضا للزوم الدور وحاصله انه يلزم ان لا يعلم انتفاء الكذب

اصلا عنه ويلزم من ذلك ان لا يجزم بصدقه اصلا لان صدقه مما لا يمكن اثباته بالسمع
لان حجية السمع بل ثبوته فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يمكن التصديق باظهار
المعجزة فانه في قوة قوله هذا صادق في دعواه دالا على صدقه واذا كان السمع موقوفا
على صدقه لم يمكن اثباته وقد عرفت ان لا جزم من جهة العقل فينسد باب
اثبات النبوة لتوقفه على الجزم بصدقه ويرتفع ايضا الثقة عن كلامه هذا ظاهر
سياق الشرح وعلى هذا يكون قوله فينسد باب اثبات النبوة متعلقا
بقوله ويلزم ان لا يجزم بصدقه ويكون دليل قوله حجية السمع فرع صدقه تعالى
قد تم عند قوله دالا على صدقه وضمير كلامه راجعا اليه تعالى ويمكن ان يكون مرجع
الكلام اذ لو جاز كذبه تعالى لم يمكن التصديق للنبي دالا على صدقه واذا كان كذلك
ينسد باب اثبات النبوة واذا كان كذلك ارتفع الوثوق عن كلام الرسول
فلا حجية في كلامه فلا دليل سمعا اما السنة فظاهر واما الاجماع والقياس
فلثبوتهما بالكلام واما الكتاب فلان المفروض تجويز كذبه تعالى عن ذلك **قوله**
من العالم بخلافه اي خلاف ما ذكر والتقييد ليس لانه لا يصح ذلك من الجاهل
بل لان قبحه من العالم مما لا يمكن النزاع فيه **قوله** لا نم امتناع اظهار المعجزة على يد
الكاذب ليس قوله امتناعا عقليا احتمل الامتناع العقلي على الامتناع الذاتي
المقابل للامكان العام فمنع امتناع الكذب عليه تعالى ومنع الامتناع
اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا ذاتيا قولك لو امكن بالذات لانسد
باب اثبات النبوة بالكلية قلنا ممنوع انما يلزم سد باب النبوة لو لم نجزم بعدمه
بمدرك آخر كالعادة اقول فيه نظر لان الظاهر ان مراد المستدل من الامتناع
والجواز الامتناع العقلي بمعنى عدم تجويز العقل وقوعه والجواز العقلي بمعنى تجويز
العقل وقوعه وصار حاصل الدليل انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع شيء عليه
تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان العقل يجزم بسلب صدور الفعل عنه واذا لم يجزم
بسلب صدور القبح عنه فيجوز العقل اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا جوز
العقل ذلك لم يثبت النبوة فينسد باب اثبات النبوة ولهذا ظهر انه

انه تمنع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله تعالى امتناعاً عقلياً بمعنى ان
العقل يجزم بسلب صدوره عنه ووجه تعلق الجواب الاخر وهو انا لا نم ان انتفاء القبح
العقلي يستلزم انتفاء امتناع العقاب بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يمتنع بمدرك
آخر وعلى تسليمه الامتناع العقلي يحتاج الى تقرير العلم بما لا يخفى فيجب الحمل تحرزاً من
مخالفة الظاهر ورد على الاعتراض هذا وقد يحصل المدرك الآخر ان القبح بمعنى مخالفة المصلحة
منتف عنه تعالى عقلاً ومن المعلوم ان الكذب واظهار المعجز على يد الكاذب مخالف
للمصلحة وقد يحصل انه يعلم قطعاً انه نقص يجب تنزهه عنه اقول فيهما نظر اما في الاول
فلان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر عنه تعالى انما يثبت بانه قبيح عقلاً يستحق
فاعله الذم وهو تعالى منزه عنه فلزم القول بالقبح العقلي بالمعنى المتنازع واما في الثاني
فلانه صرح في المواقف بان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي ويمكن الجواب
عن الاول بان العلم بانه تعالى لا يفعل خلاف المصلحة ربما يحصل بالاجماع على ذلك
وعن الثاني بانا لم نجعل النقص منشأ لصدور اللفظ عنه حتى يرجع الى العقل بل الكلام
النفسي الذي من قبيل الصفة عند الاشاعرة والاجماع منعقد على امتناع اتصافه
بصفة النقص وفيه بحث اذ في اظهار المعجزة على يد الكاذب لم يكن كلام لفظي
ولا نفسي بل يصدر منه فعل يدل على ان هذا الكاذب نبي فالنقص لو كان
انما يكون راجعاً الى الفعل الاظهار لا الى الصفة التي هي كلام نفسي فتامل وقد يحصل
في المواقف المدرك العادة اذ نعلم بالعادة ان الله تعالى لم يظهر المعجز على يد
الكاذب لا بالقول ويشكل في اظهار المعجز اولا على يد النبي الاول اذ لم يتحقق
العادة بعد وعلى هذا لم يثبت نبوة احد من الانبياء اللهم الا ان يقال
العلم يحصل بخلق العلم الضروري اذ الالهام بانه نبي حق او ان دلالة
المعجزة على دعواه حق لكن قد مر من المص ان هذا مستبعد لغير النبي وخلاف
العادة قوله وعن الثاني انه لو اريد بقبح التثليث ما يترتب عندنا على التحريم
الشرعي وهو المنع عنه من قبل الله تعالى يعني لو اريد بقبح التثليث ما يترتب
عندنا على التحريم الشرعي من الذم والعقاب وهو المتنازع فيه التزمنا

عدم

عدم قبحه وان اريد بالقبح معنى آخر فلا يضرنا لانه اثبات لغير المتنازع فيه وهذا
التوجيه وان كان خلاف الظاهر لكن لا بد من حمل الكلام عليه ليوافق السابق
وليطابق الواقع فتامل قوله او كان الايجاب عبثاً فان قلت الوجوب العقلي هو ان
يكون الفعل في ذاته بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب
فلا يكون مستفاداً من الشرع والايجاب من الله سبحانه بمعنى كشف الوجوب لا
اثباته كما مر فيما سبق فان حمل قوله او كان الايجاب عبثاً على الكشف لم يكن له معنى وذلك
لان فائدة الكشف انكشاف ما في الواقع وقد حصل وان حمل على الاثبات لم
يوافق القاعدة قلت المراد انه لا فائدة فيه يصلح ان يكون مقصودة بالذات
اذ مجرد الانكشاف ما في الواقع ليس فائدة مقصودة بل لا بد ان يكون في ذلك
الانكشاف ترغيبهم الى الاعمال والافعال الحسنة وتنفيرهم عن الافعال
القبيحة والحاصل ان المقصود ثمرة العمل فيتوجه انه لا فائدة للاعمال الى آخر ما قال
واجاب قدس سره عن السوال المذكور ان الظاهر من مذهب المعتزلة ان الوجوب
واخواته صفات ثابتة للافعال في ذواتها لا من الشرع بل هو كاشف عنها
كما مر ويمكن ان يحمل على ان للافعال صفات في ذواتها تقتضي الايجاب
والتحريم من الله سبحانه والعقل قد يطلع على ذلك بالضرورة او بالنظر قبل الشرع
فثبت الوجوب عقلاً بهذا المعنى فلعله نظر الى هذين الوجهين فاورد ذينك
التوجيهين ونسبة هذا التوجيه الى الحنفية حيث جعلوا الاحكام مستندة الى
اثبات الله تعالى مع القول بالحسن والقبح العقليين وجعلوا العقل من حجج الله
يعرف بانه تعالى اوجب الفعل الفلاني او حرمه ولهذا المذهب ان يخالفوا المعتزلة
في كثير من فروع قاعدة الحسن والقبح اقول بما ذكرنا من الجواب الظاهر غنية عن
ارتكاب هذا التوجيه البعيد بل غرض الشارح من التوجيهين بيان ان ضمير
كان عبثاً يصلح رجوعه الى الشكر والى الايجاب قوله فلان معناه اي معنى الشكر
وذلك لان المراد من الشكر صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى فيما خلق لاجله
واقول في قوله منه اشارة الى ان المراد هنا نفي الايجاب العقلي الذي ادعاه

ادعاه المعتزلة لاثبات السلب الكلي الذي كان مدعى الاشاعرة وعلى هذا اندفع الجواب
بان المحظورة الدنيا غير منحصرة في الحسن بل اللذة العقلية اتم على ما تقرر في موضعه والعبادات
لما كانت وسيلة الى التوجه الى جنابه والتقرب الى حضرته كان تلتذ به النفس اكمل
التذاذ لان في بعض العبادات كبعض اعمال الحج لم يكن لذة عقلية اقول وفيه
بحث اذ لابد في كل عبادة ان يكون قربة الى الله تعالى ولابد حين الاشتغال بها استمرار
هذا القصد وعدم الذهول عنه فتلتذ النفوس به خصوصا اذا علم انه مما امره تعالى
به وجعله وسيلة الى قربه ورضاه تعالى وقد قال تعالى ورضوان الله اكبر فتامل على
ان ظاهر العبارة تدل على نفي الفائدة عن فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية
مطلق والجواب ان المراد الفائدة الباعثة للعبد على الفعل والكف حتى لا يكون
عبثا اذ عند المعتزلة انه اذا لم يكن فعل المختار معللا بالغرض كان عبثا او نقول
ولا يكفي الخروج عن العبث بمجرد اشتماله في الواقع على الفائدة فيجب ان يكون
الفائدة مما علمها المكلف عقلا لان المفروض ان شكر المنعم واجب
عقلا ومن المعلوم خفاء العلم بالفائدة في اكثر العبادات بمجرد العقل ثم اقول
ويمكن دفعه بان معنى الوجوب العقلي ليس ان يعقل بحده بالضرورة او بالنظر
انه يشتمل على صفة الحسن في الواقع وان لم يكن العلم به الا من طريق الشرع وكشفه
فصار الحاصل ان حسن العبادات يتحقق في الواقع الا ان العلم به انما يحصل بكشف
الشرع عنه وبعد الكشف لا يحصل الا التلذذ على ما ذكرنا وبما قررنا ظهر ورود النظر
على قوله فلان امور الآخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيها من جهة انه لا يلزم
العلم بتلك الفائدة بل يكفي تحققها وترتبها على الفعل في الواقع لانه يكون عبثا
عند المعتزلة بل من جهة انه يجوز ان يكون الشكر المنعم واجبا عقلا لكن ذلك
الوجوب مما يكشف عنه الشرع وبعد كشف الشرع عنه كان تصوره باعثا
للمكلف على الفعل فلا يلزم العبث ولا يخفى ما في المنع الذي اورد في الرد عليهم
لان جواب المعتزلة عن الدليل يرجع الى منع وسند فهذا منع على السند
وهذا وقع من المص واشار شارح المحقق الى توجيهه حيث اضرب عن منع

لزوم

لزوم المحظور الى قوله بل معلوم عدمه **قوله** اما لانه تصرف في ملك الغير اقول نعم و
لكن ليس فيه ضرر المالك لانه لا ينقص منه والمالك منزه عن الاحتياج اليه فلان في القول
الذي بعد هذا حرمة التصرف في ملك الغير عقلا ممنوع فانه يبتني على السمع ولولا
ورود السمع لما علم ولو سلم انها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف
في ملكه ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره
والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر اقول وعلى هذا يندفع المذكورة **وقوله** فانه المعارضة م
يعد استهزاء لم يقل انه استهزاء لانه يندفع بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد لكن
ذلك مما يعد استهزاء وكان في صورته ففيه سوء الادب فيجب ان يحترز عنه ود
و ذلك كما قال الاشاعرة ان اسماء الله تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب فيه
بناء على جواز فهم معنى منه غير مقصود فيه سوء الادب فتامل **قوله** وهو انه لا حكم لافعال
العقلاء قبل الشرع اي عند الاشاعرة اذ لا حكم عندهم الا من الشرع كما مر واذ لا
شرع فلا حكم فلا حرج في شيء من افعالهم سواء كانت اضطرارية لا يمكن البقاء
والتعيش دونها او اختيارية بخلافها وذهب المعتزلة الى ان الاضطرارية جائزة
قطعا كذا ذكره كما اقول وعلى هذا يظهر جواب آخر غير ما ذكره الشارح عن دليل
المص على الحاظر بان يقال كل ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ليس احد
اختيارا بهذا المعنى اذ لا يمكن التعيش بدون الحركة والسكون معا والمقسم هو الافعال
الاختيارية الا ان يقال المراد بالاختياري ما امكن التعيش بدونه بخصوصه وذلك
يتحقق في كل واحد من الحركة والسكون لا يخفى ان الكون المطلق الشامل لما لا يمكن لكن م
التعيش بدونه فكان اضطراريا خارجا من المقسم فكل واحد من نوعيه يمكن
حيث حصول الجنس في ضمنه اضطراري اذ الجنس ينحصر فيهما ولا يمكن تحقق الجنس الا في
ضمنهما **قوله** ولهم فيها ثلثة مذاهب الحظر والاباحة فان قيل كيف يتصور القول
بالحظر والاباحة العقلية مع فرض ان لا حكم فيها بحسن ولا قبح قلنا المراد ان الفعل
الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلا ولا يحكم
فيه بحكم خاص تفصيلي في فصل فصل يحكم العقل فيها على الاجمال انها محرمة او مباحة

عند العقل بهذا المخصوص فى شرح الشرح ما نحو ما ذكره الشارح آخر هذا الشرح اقول فيه تامل
لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال فى اكل الفاكهة مطلقا فيعلم الحكم المخصوص بفصل فصل
كاكل فاكهة الرمان مثلا بضم الصغرى السهلة الحصول الى ذلك الحكم الكلى الاجمالى الى
الحاصل من دليله اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضرورى ولا يخفى ما فيه التعسف
ولو اريد انه لا يدرك بها صفة محسنة او مقبحة بخلاف القسم الثانى على ما يظهر من
تقرير الشارح على ما يجئ فمع عدم جريانه فى مذهب من قال باستناد الحسن والقبح
الى ذات الفعل دون صفته ليس هو معنى التفصيل والاجمال والجواب بعد اختيار
هذا الشق ان المراد بالصفة ما يتناول الذات ولا استبعاد فيه لانهم اطلقوا
الصفة على الذاتيات كما يقال المثلان مشتركان فى جميع صفات النفس والمراد
ان العقل لا يدرك علة حسن اكل الفواكه مثلا ولا علة قبحه من حيث انها علة على
سبيل التفصيل بخصوصه وان علم اجمالا بالمقتضى دليل الحظر مثلا انه مشتمل على علة
وسبب بخلاف القسم الثالث فان العلم بخصوصية العلة لا يحصل من العلم بثبوت الحكم
على الاجمال فالمراد بالتفصيل والاجمال التفصيل والاجمال فى العلم بالعلة لا فى
الحكم على فصل فصل على ما يفهم من ظاهر شرح الشرح فتامل ولا يتوهم من احد المفسدة
والمصلحة فى التقسيم الى الجهة انه خلط المعنى المتنازع فيه وهو ما يستحق فاعله المدح او الذم
بغير المتنازع فيه وهو موافقة المصلحة وما يقابله مما ليس متنازعا فيه على ما مر لان المراد
بالمصلحة والمفسدة الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لا ما مر مما هو عقلى بالاتفاق لكن
على هذا كان المباح خارجا من الحسن والقبح مع انه سيجئ ما يدل على ان فى المباح يتحقق الحكم
بالحسن والقبح حيث يقول وان اردت حكم العقل بالتخيير فالمفروض انه مما لا حكم
للعقل فيه بحسن ولا قبح فيلزمك التناقض حيث تقول او من قبيل المبيح والغرض ان لا حكم
فيه بخصوصه اذ لا يدرك صفة محسنة او مقبحة ولا ينافى ذلك الحكم العام بالاباحة هذا
ويمكن ان يقال اذا اشتمل الفعل على مفسدة عقلية كان مما يستحق فاعله الذم و
وعلى هذا فقس وتفسير الحسن بما لا يشتمل على مفسدة لا بما يشتمل على مصلحة فيتناول
المباح فتامل قوله وفرضنا ضدين لا ثالث لهما اقول لا حاجة الى اعتبار

التضاد

التضاد الذى ما كان مانع الجمع بل يكفى ههنا منع الخلو المستفاد من فرض ان لا ثالث
لهما اذ لو وجد لهما ثالث كما فى شرح الشرح انما قال لا ثالث لهما اذ لو وجد
لهما ثالث لجاز تركهما جميعا اشتغالا بالثالث فلم يلزم التكليف بالملح وفيه
بحث لان الثالث ايضا حرام يجب تركه فان قيل يجوز ان يكون الثالث
مما يدرك فيه جهة محسنة قلنا فكذا احد الضدين وبالجملة لا حاجة الى نفى الثالث
اشهر فان قلت المراد انه لا ثالث لهما من جنسهما وهو ما لا يقتضى العقل فيه
بحسن ولا قبح فيندفع ما اورده من البحث قلت حمل الكلام على نفى الثالث بهذا
المعنى تكلف والاظهر ان يقال لا بد للزوم التكليف بالملح من اخذ عدم الواسطة
بين الامرين سواء كانا امرين لا واسطة بينهما كالحركة والسكون او ثلثة امور او
اربعة امور وما ذكره الشارح من نفى الثالث لتعيين التمثيل بالاول لان
التمثيل به اخف واظهر لا لانه لو تحقق ثلثة لا رابع لها لم يحصل المقصود وهو لزوم
التكليف بالملح والمراد بالتكليف بالملح التكليف العقلى او التكليف الشرعى بعد
ورود الشرع لانه موافق للعقل فتامل قوله والتقريب واضح وهو ان تناول
العبد للمستلذات التى خلقها الله بمنزلة تناول المملوك قطرة من بحر مالكه
بل اقل فكيف يحكم به العقل بتحريمه وعلى هذا اندفع ما توجه على ما قيل من انه مثال
اخترعه الاستاذ ويفيد استبعاد الحظر ولا حجية فيه قوله وليس تحمله لدفع ضرر
الخوف اولى من العكس فان رجح ضرر الخوف بكونه اشد لتجويزه الضرر الآجل
من ضرر التحمل رجح الآخر بكونه ناجزا مقطوعا به عند العقل وفى شرح العلامة
انما يمنع كون صورة الضرر الناجز مما لا يقتضى العقل فيها بحسن ولا قبح لتندرج
فيما تحت المتنازع فيها اقول اذا ثبت ان تحمل الضرر الناجز مما يحكم فيه العقل
بالقبح تم المعارضة لانه اذا كان الصبر على الضرر الناجز حراما قبيحا عند العقل
كان التصرف وجوبا فلم يكن حراما وذلك لان الوجوب ينافى التحريم سواء
كان الوجوب والحرمة من جنس واحد مما حكم فيه العقل بعينه لشئ او لا على ان هذا
مما كان مشتركا اورد اذ لقايل ان يمنع كون التصرف فى ملك الغير مما لا يحكم

في العقل يحسن ولا يقبح فيخرج عن محل النزاع **قوله** لجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم
التصرف حصل المص ما نقل من دليل المحرم معارضة لدليل المبيح ويمكن عكسه ايضا
على ما لا يخفى وليس غرضه اتمام المعارضة في الواقع وفي اعتقاده بل انه يمكن معارضة
دليل المبيح بدليل المحرم من قبله يعني لو قطع النظر عما اورد ثانيا على دليل المحرم كان معارضة
على هذا الدليل فهما رحاصل الكلام ان دليل كل المحرم والمبيح كان معارضا بالآخر
فتعارضا وتساقطا وبطل حكمهما معا وان قطع النظر عما اورد ثانيا على الدليلين
فهذا بحث على التنزل والاستظهار وتسليم عدم ورود ما ايراده عليهما فتامل
قوله فالبعض مباح والبعض محظور اقول او نقول الكل اما مباح او محظور ولا ادري
ايهما واقع لا للتعارض للادلة لبطلانها بل لبطلان الادلة المذكورة وعدم دليل
آخر تمام على احدهما فان قلت اذا ثبت بطلان حكم العقل في مطلق تلك الافعال
بالتحريم والاباحة سواء كان في البعض او في الكل قلنا قد اجبنا عن قبلهما بما تم
فلم يثبت بطلان حكم العقل في تلك الافعال مطلقا فتامل **قوله** والخطاب توجيه
الكلام نحو الغير للافهام هذا مفهومه بحسب اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو
الغير للافهام وهو المراد ههنا القسم الا اذا اريد بالحكم المعنى المصدري ويحمل
الخطاب على المعنى الاصلي كما ذكره اقول ما سيأتي في الشرح حيث قال الحكم
مما هو نفس خطاب الله تعالى فلا يجانس قوله انه لا يلايم تفسير الخطاب بالتوجيه
لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى النقل لكن كون الخطاب كلاما
لفظيا او نفسيا يقتضي ان يراد المعنى المنقول اليه والاولى ان لا يرتكب النقل
لانه خلاف الاصل بل يحمل على ارادة الكلام الموجه منه على انه معنى مجازي له ثم
الكلام يطلق على اللفظ الدال بالوضع وعلى مدلوله القائم بالنفس على ما هو راي
الاشعري فالخطاب اما الكلام اللفظي الموجه نحو الغير للافهام ولا غبار عليه
واما الكلام النفسي الموجه نحو الغير للافهام واورد عليه ان النفسي لم يقصد
منه الافهام ووجه بان المراد انه يقصد من ابرازه الافهام لظهور ان الافهام
بدون الابراز لفظيا كان او نفسيا والانسب بمذهب الاشعري ما قال الغزالي

ان يحمل

ان يحمل على الشاذ لان الخطاب اللفظي ليس بحكم عنده كما اشار اليه حقيقة بل هو دال عليه
ظاهر الكتاب واخواته دلايل الحكم الذي هو ذلك الكلام النفسي فاندفع ما قيل ان
الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله
تعالى او ما يقوم مقامه فلو كان الحكم ايضا خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله الحاصل
عن خطابه وذلك لان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا
استبعاد في كون اقواله وافعاله عليه السلام كاشفا عن الحكم القائم بذاته سبحانه
وكذا الاجماع وغيره وايضا الحكم الماخوذ في تعريف الفقه بمعنى الاسناد وهو متعلق
التصديق على ما مر لا بمعنى المصطلح ههنا واندفع ما توهم ايضا من انه اذا اريد
بالاحكام في تعريف الفقه خطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين كان ذكر
الشرعية تكرارا في تعريف الفقه **قوله** والرسول والسيد انما وجب طاعتهما
الخ هذا اعتراض يندفع بما ذكره وكذا يندفع النقض بخروج الاحكام المتعلقة بافعال
الصبيان لانهم غير مكلفين بان الاحكام المذكورة متعلقة بفعل الولي حقيقة مثلا
يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي فان قلت تعلق الحق بماله او ذمته حكم
شرعي مغاير لاداء الولي على ان هذا لا يستقيم في صحة بيعه وصحة اسلامه وصلوته
وكونها مندوبة قلنا من عرف الحكم بما ذكر لا حكم عنده بالنسبة الى الصبي الا وجوب
اداء الولي الحق من ماله والصحة والنفاذ وكون الملك به مستتبعا للاثر او غير مستتبع
له وذلك امر عقلي ككون الشخص مصليا او تارك الصلوة لا حكم شرعي ومعنى مندوبية
صلوته تحريص وليه اياه عليها لقوله عم امروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وما
قيل من ان صلوته مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون مندوبا ثم
بل الثواب انما هو للولي عند المعرف فتامل وكذا يندفع انه غير متناول للاحكام
الثابتة بالاجماع والقياس بان الاجماع والقياس مظهر لما ثبت بالخطاب
لا مثبت وكذا يندفع ان الخطاب قديم عندهم والحكم حادث لصحة قولهم حلت
المراة بعد ما لم يكن حلالا بان الموصوف بالحدوث تعلق الخطاب لا نفسه
قوله ليتناول ما لا يعم من الاحكام المعينة كوجوب صلوة الظهر وصوم رمضان اذ لا

اذ لا يصدق عليه انه خطاب متعلق بجميع افعال المكلف على ما يقتضيه اضافة الجمع الى المعرف
باللام والحاصل ان دلالة الجمع المعرف باللام على العموم ودلالة الجمع المضاف اليه مما ذهب
اليه المحققون على ما سيأتي فان اعتبرت بالاول فلم لا تعتبر بالثاني ويمكن حمل قوله ما لا
يعم على ما يتناول ما لا يعم جميع الافعال او جميع المكلفين ليتناول هذه الصورة وقد
يجاب بانه لا يراد ههنا العموم وانت تعلم ان هذه الصيغة صيغة العموم حقيقة فيه
مجاز في غيره دفعا للاشتراك فكان خلاف الظاهر والتنبيه عليه قال الشارح
لكان احسن فالمراد بالتناول التناول بحسب ظاهر اللفظ او ظهور التناول قال
السيكوتي وقد يجاب بانه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها وليس
هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل نفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع
لا بجنس الحمار مثلا فالمراد تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال
المكلفين فانه ظاهر البطلان انتهى وبناء كلامه على ما هو المشهور من ان الا
الالف واللام ابطل الجمعية في لا بكار في اللفظ اقول فيه ما مر ان هذه معدودة من
صيغ العموم وجعلوها حقيقة فيه مجاز في غيره دفعا للاشتراك وابطال الجمعية لا
ينافي افادة العموم الذي هو كل واحد واحد كيف وقد صرحوا بان مثل قولنا
قتل بنو فلان تميم فلانا وكان القاتل واحدا منهم من قبيل المجاز وصرح في الشرح
ولا فرق بينه وبين المثال الذي ذكره فانه في المطول نحو قولهم فلان يركب
الخيل وانما يركب واحدا منها مجاز مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد
منهم وقد الزم من كلام صاحب الكشاف ويمكن توجيه الكلام بوجه آخر وهو انه
يكفي لتعلق بعض الافعال بالجماعة تلبث بعض منها كما قال دخل فلان بلد مصر
اذ لا يتصور الدخول في كل البلد في زمان واحد فكذا ههنا لا يمكن تلبس بجميع
افراد الخيل وكذا لا يمكن تلبس الخطاب الواحد بجميع افعال المكلفين فلا مجاز فليتامل
قوله كلها من وضع الشارع ويحصل بجعله اقول لو جعل الوضع ههنا المعنى كان جميع
الاحكام عند الاشاعرة مما كان على سبيل الاقتضاء والتخيير الصايد خل فيه لان
عندهم لا وجوب ولا حرمة الا بجعل الشارع ووضعه على ما عرفت فلعل ذكر

الاقتضاء

والتخيير لتفصيل الانواع لا للاحتياج ولو جعل اضافة الخطاب اليه تقع على من زعم اختصاص
له به فهو ان كان بجعله ووضعه لا يحتاج الى قيد آخر فتامل قوله والحاصل ان مراده من
الاقتضاء والتخيير الخ يعني يصدق على سببية الزنا لوجوب الجلد انه خطاب متعلق
بفعل المكلف على سبيل الاقتضاء لا بان يكون الاقتضاء صريحا فيه بل متضمنا فيه
ومفهوما منه ثم ان السببية غير الاقتضاء لكنه متضمن لما اقول وعلى ما قررنا لا يرد النقض
بالقصص بانها تتضمن قوله افعل كذا حتى يثاب مثوابهم او لا تفعل كذا حتى يعاقب
بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة القصة على افعل ولا تفعل مثل قوله فاعتبروا
وهو حكم لانحة بخلاف سببية الزنا بوجوب الجلد فانه يدل على وجوب الجلد عند
الزنا فالفرق ظاهر قوله فيصير المعنى المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم
مكلفون اقول فيه بحث لانه ان اريد بالمكلفين بهذا الخطاب ورد على النقض
بخروج خطاب الاباحة اذ المباح يخير المكلف على ما يجي بل المندوب والمكروه
ايضا وان صدق عليه انه خطاب متعلق بفعل كان من شانه ان يكون مكلفا
من حيث كان من شانه ذلك اذ الاباحة الشرعية انما يتصف بها فعل المكلف
اذ المقسم في الاحكام الخمسة هو فعل المكلف لكن لا يرد النقض بمثل قوله انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم في مقام الوعيد لانه وان صدق عليه انه متعلق
بفعل المكلف من حيث انه مكلف بناء على انه وعيد لكن لا من حيث انه مكلف
بهذا الخطاب بل لا يبعد ان يقال لا حاجة الى قيد الحيثية لا خراجه بل يكفي كونه مكلفا
بهذا الخطاب فان المخاطبين ليسوا مكلفين بنفس هذا الخطاب لانه خبر والخبر لا يكلفون
بالعلم به لكنه خطاب آخر وان اريد المكلفون من حيث هم مكلفون في الجملة دخل
فيه الآية التي ذكرناها وهو قوله انكم وما تعبدون من دون الله الآية على ما قررنا ويمكن
ان يلتزم انه باعتبار اشتماله على الوعيد كان حكما اذ المقصود بالذات ههنا هو
الوعيد لا الخبر وفيه ما مر ان الخبر لا يدل على النهي بل الاصوب ان يقال المراد في
التعريف ان الحكم المذكور لا يتناول غير المكلف وههنا قد دخل فيه الاصنام وا
اشار اليه الشارح بقوله ولذلك عم المكلف وغيره ولو سلم اي ان لا دور

من حيث ان التصور المتعلق يتوقف على تصور الحكم الشرعي بوجه ما كان قبل التحديد وكان
شرطا لامكانه لا على تصوره بهذا الوجه الذي يطلب من التعريف فلا دور في
اللفظ عليه فان الفائدة الشرعية لا يفهم منها ذلك اصلا فيخالف التعريف وان
لم يفسر بذلك بل بما لا يكون حسية ولا تخيلية على ما يشعر به كلامه حيث قال هذا
القيد احتراز عن خطاب بما لا يفيد فائدة شرعية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات
ورد على طرد الحد اخبار الشارع بالمغيبات التي لا طريق الى معرفتها لا من الحس
ولا من العقل فزيد على الحد المذكور قيد يخصه بالانشاء وهو قولنا يختص به اي لا يحصل
تلك الفائدة الا بالاطلاع على الخطاب وبهذا القيد اندفع النقض لان فائدة
الاخبار عن المغيبات وهي معرفتها قد يطلع عليها لا من الخطاب الشرعي فانه لو لا
خارجيا فقد يعلم اذا وقع بدون الاطلاع عليه وبهذا التقرير اندفع النقض بما لا يستقل
به العقل كاحوال المعاد الجسماني لانه يعلم اذا وقع وان لم يعلم قبله بالعقل ولو فرض
ان ههنا حكما لا يستقل العقل بمعرفته اصلا فلا يرد النقض ايضا لانه من حيث انه
مضمون الخبر وكان له خارج يخبر عنه لنفس يمكن للعقل معرفته بدون الخبر والحاصل
انه لو لم يكن من شان الشخص ذلك فلا شك ان من شان نوعه ذلك واومى
اليه الشارح بقوله ومثله يمكن ان يعلم وقوع متعلقه بطريق غير ذلك الخبر بقي الكلام
في ان مدلول الكلام الانشائي لا يمكن الاطلاع عليه الا بالالفاظ اذ ليس كذلك
بل قد يمكن ذلك بالاشارة وغيرها من العلامات مثلا فقول الشارح وذلك
ما لا يعلم الا باللفظ الدال عليه توقيفا محل نظر الا ان يقال ذكر اللفظ على
سبيل التمثيل والمراد انه لا يعلم الا بالاعلام بخلاف مضمون الخبر فانه قد يعلم
لا بالاعلام والالهام ايضا اعلام ويمكن ان يقال ما يفهم من غير لفظ اضرب
مثلا من معنى طلب الضرب ليس مدلول لفظ اضرب بعينه بل ما يعبر عنه بحيث
ومدلولها مفهوم تام بخلاف مدلول لفظ طلب الضرب فانه ... وقد تقرر عندهم
وسيجيء في الشرح ان مدلول الكلام الانشائي كان اللفظ موجدا للنوع يلزم
ان يكون اللفظ الحادث موجدا للمعنى القديم على ما هو راي الاشاعرة والجواب

الاتعلق

ان ما في الازل لم يكن مدلولا للكلام اللفظي الانشائي بعينه بل هما متحدان ذاتا مختلفان
بنوع من الاعتبار فتامل ويمكن حمل الخطاب في التعريف على اللفظي وجعل الفائدة
للخطاب النفسي وهو وان كان قديما من حيث الذات عندهم لكنه من حيث
الذات عندهم لكنه من حيث اتصافه بكونه خطابا وفائدة انما يحصل من اللفظ المفهم
له ولو حمل على النفسي فيحصل الخطاب مثل الايجاب والتحريم والفائدة مثل الوجوب
والحرمة سواء كان الايجاب والوجوب متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار كما
يذكره الشارح او يتغايران بالذات كما هو المشهور اما على الثاني فظاهر واما على
الاول فلجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر وبالحقيقة ترتب احد
الاعتبارين على الآخر فههنا الايجاب من حيث الذات ومن حيث قيامه
بذاته تعالى مقدم على تعلقه بالافعال فلا محذور قوله ولا محذور ولا دور دفع
لما يتوهم من قوله اي لا يحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على ذلك الخطاب من ان
الاطلاع على الشيء معرفته فتلك الفائدة يتوقف على معرفة الخطاب المخصوص
الذي لا يعرف خصوصيته الا بمعرفة الفائدة فيدور او يتوقف على معرفة الخطاب
الذي هو الحكم فيكون تعريف الحكم به دورا فاجاب بان المتوقف على الاطلاع
على الخطاب المخصوص اعني الحكم هو حصول الفائدة لا تصورها والمعتبر في معرفة الخصوصية
او الحكم تصورها لا حصولها فلا دور كذا في شرح الشرح اقول لا يخفى ما فيه فان حصول
الفائدة لا يتوقف على الاطلاع على الخطاب المخصوص بل معرفتها متوقفة على
ذلك الاطلاع فلا يندفع الدور بذلك بل الحق ان تقرير جواب الشارح بان
العلم بحصول الشيء غير تصوره فالعلم بحصول الفائدة المخصوصة اي ذات
الفائدة وفردها يتوقف على العلم بحصول الخطاب المخصوص اي ذاته وفرده وتصور
مفهوم الخطاب المقيد بهذا القيد او الحكم موقوف على تصور مفهوم الفائدة فلا
دور وقد قرر ... الدور هكذا ثم قرر الجواب بما قرره شارح الشرح ثم اورد
عليه مثل ما اوردنا عليه ثم اجاب بما قررنا في توجيه جواب الشرح واورد عليه
لم يندفع بما قررنا في توجيه جواب الشارح بل هو جواب آخر ولعل مراده كس انه

انه اذا اورد السوال هكذا قلنا ان توجيه جواب الشرح هكذا بان يقدر لفظ العلم في نظم الكلام
على ما قررنا وليس غرضه دفع السوال عن التقرير الاول للجواب في اتمام ذلك الجواب
فيرجع كلامه س الى ما قررنا فتامل كما في الشهور والحق مع الزيادة يرد عليه قوله قسم
فنعم الماهدون ونعم العبد قد اشار اليه الش بقوله وهذا حكم كل الانشاءات ثم
تعلم ان هذا لا يختص بالمثالين بل يرد جميع الانشاءات الواقعة في الكلام ولا يختص
ايضا بقيد الزيادة بل يرد توجيه الشارح كلام الامدي ايضا لان ما ذكره مال الزيادة
وقد اجيب عنه بان قيد الحيثية فيه مراد اي من حيث كونه شارعا له ولا يكون
الشارع شارعا الا من حيث بيان الاحكام وبان الاضافة في
خطاب الشارع في معنى العهد اي الخطاب المتعلق بفعل المكلف اقول لو كان معنى
التعريف احد الامرين لا يحتاج الى قيد الفائدة الشرعية فلا يحتاج الى زيادة قيد
يخصصه ولا الى تفسير الفائدة الشرعية بما ذكره الش على ان التوجيه الثاني يجعل هذا
التعريف ايلاء الى التعريف الاول المنقول عن الغزالي فانه هو بعينه الا انه كان
مشتملا على قيد زائد يستغنى عنه اللهم الا ان يقال ايراده لبيان متعلق الخطاب
فتامل قوله واعلم انه لا ان يقيد بالتحصيل احسن لما ذكر في شرح الشرح لا فائدة
للفظ التحصيل وقال س في حاشية الحاشية فائدة ذكر التحصيل الدلالة على ان تلك
الفائدة انما تحصل بذلك الخطاب في اذا اقرنت الفائدة بالتحصيل من الشرع دون
ما هو حاصل لم يدل على ما ذكرنا تامل اشهر ولا يخفى ما فيه ولهذا امر بالتامل وقيل في بيان
فائدة الحكم كما يحتاج الى نسبة الى الشارع وهو اثبات كيفية الفعل للمكلف
ولنسبة الى فعل المكلف وهو ثبوتها له فالايجاب اثبات الوجوب والوجوب
ثبوت اقتضاء الفعل مع المنع من الترك وكذا البواقي ولما اضاف الخطاب الى
الشارع ولم يذكر تعلقه بفعل المكلف نبه على اعتبار النسبة الاولى بقوله التحصيل
اقول هذا الوجه انما يكون موجها لو ذكر لفظ التحصيل في تفسير الخطاب الذي هو الحكم لان
الخطاب من حيث تعلقه بالشارع كان اثباتا والكلام في فائدة الخطاب
الذي هو الثبوت فلم يبق لهما وضمير لها في كما اما راجع الى الاشياء يدعي على ان يكون

قوله وهو مطرد مقول قوله واما راجع الى الزايد فيكون مقول قول الش واراد بالخارج
الخارج عن هذا النحو من الادراك لا العيني حتى يتناول الوجدانيات والحقيقيات
بل مقول فيه يكون مصداق القضية لنفس هذا النحو من الادراك باعتبار آخر كما اذا
اخبر احد حاصل في ذهنه بهذا النحو من الادراك فتامل واما تركه في جميع وقته
فقد ينهض سببا للعقاب اقول فيه تسامح حيث جعل سبب العقاب في
الحرام هو ترك الكف بل الظاهر ان سبب العقاب في الزنا مثلا هو فعل الزنا على
ما صرح فيما بعد حيث قال ينهض ذلك الفعل سببا للعقاب كيف وقد قال
ان الترك غير مقدور والعقاب انما يترتب على ما هو مقدور ثم لا يخفى ان هذا
التقسيم انما يلايم مذهب من قال باشتراك الامر بين الوجوب والندب والنهي
بين الحرمة والكراهة فتامل قوله فالايجاب هو نفس قوله اقول ان حمل الايجاب
على النفس توجيه الكلام على ما فهم من ظاهر التعريف المذكور فلا تكلف في هذا وان حمل
على النفي فالمعنى ان الايجاب نفس معنى قوله افعل فان قلت الوجوب يترتب على
الايجاب يقال اوجب فوجب في ذلك ينافي الاتحاد قلت يجوز ترتب الشي
باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ مرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر والحاصل
ان ذات الخطاب متقدم على تعلقه على ما مر فلذلك كما بهذا الجواب ايضا عما
قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وفي دعوى
امتناع صدق المقولات على شي واحد باعتبارات مختلفة محل مناقشة اقول
هذا مما صرح به الشيخ الرئيس في الشفاء وذكر س في حاشية المطالع متباينة با
لضرورة فلا يندرج ما يصدق عليه احدهما فيما يصدق عليه الاخرى والا لتصادقت
عليه المقولتان متقابل الاولى في الجواب ان يقال من قال ان الوجوب
نفس الايجاب واتصاف الفعل به لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف
الشي بحال متعلقه ولهذا قال بعض الاصحاب ليس معنى قولهم الفعل واجب انه ذو
وجوب لان الوجوب قايم به كيف لو سلم ان الوجوب من مقولة الكيف والانفعال
على ان كون الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التاثير لانهم

جملة من قبيل الصفات لانه من اقسام الكلام النفسي عندهم فالاعتراض غلط في غلط
ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية وقد يقال على كلام الشارح ان ما ذكرتم
انما يدل على ان الفعل لا يتصف بصفة حقيقية قائمة به واما انه لا يتصف بصفة
اعتبارية وهو كونه بحيث يتعلق به الايجاب فالدليل لا يدل عليه بل هذا هو الظاهر
ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قايم به حقيقة فتامل **قوله** واما من يرى
ان الترك نفي الفعل اقول الاظهر ان يقول واما من يرى ان الطلب قد يكون لنفي
الفعل مقابلا لقوله الطلب دايما الفعل وكلامه يشعر بان الاتفاق على ان الطلب
قد يكون للترك والخلاف في ان ذلك الترك هل هو نفي الفعل او كف النفس عنه
الذي هو فعل ايضا وليس كذلك **قوله** لئلا يتوهم انه قد يترك الشارح بلفظ التوهم
الى ان تارك صلوة الظهر مثلا في اول الوقت اذا اتى بها في ثاني الوقت لم يكن
تاركا للواجب الموسع حقيقة لان المذهب المختار في الواجب الموسع ان الكل هو
ان وقته جميع الوقت لكن لا يكون المجموع وقته بمعنى انه يجب الاتيان بجزء منه على ما
يجيء فالواجب الموسع هو المفهوم الكلي الدائر بين الصلوة في اول الوقت في وقت
بعده وكذا في ساير الاجزاء انما يتحقق بترك جميع افراده فمن ترك اول الوقت
واتى بها بعده ليس تاركا للواجب حقيقة لكن لما اطلق عند عدم الانسان
مثلا انه عدم الحيوان بناء على ان الانسان حيوان فاذا عدم الانسان
صدق انه عدم الحيوان في الجملة زيد قيد الجميع لدفع ذلك التوهم والاختلاج
اليه عند التحقيق فكان هذا منه اشارة الى انه لا حاجة الى التقييد التقدير الا
المذكور هذا وقوله على انه لو لم يذكره لم يخل علاوة للدفع المذكور فهو دفع آخر عن
الاعتراض المعبر عنه بالتوهم فكانه قيل هذا الوهم مندفع بالقيد المذكور على انه لو
لم يذكره لكان مندفعا ايضا وذلك لانه على تقدير تسليم اطلاق التارك للواجب
للواجب الموسع على تارك الظهر اول الوقت الاتي بعده لم يستفد من التعريف
الا ان تاركه يستحق للعقاب في الجملة لا ان تاركه مطلقا يستحق له فلا ايراد وحمله
على انه بيان لكون القيد المذكور غير محتاج اليه اذ لا يخل بعدم ذكره بالتعريف

لان

لان المعتبر ح هو شمول ترك الفعل سببا له في الجملة للعقاب وهو اعم من شموله
سببا له دايما وعلى جميع التقادير ومن شموله سببا له على بعض الوجوه فالواجب
الموسع مع وجوبه داخل في التعريف بدون ذلك القيد على ما في حاشيته قدس سره
خلاف الظاهر كما لا يخفى فهذا ذكر قيد الجميع كلام بيحث **قوله** علم انه يفهم اعتبر العلم
ولم يقل مما من شانه ان يفهم لفائدتين احدهما ان العبارة الثانية يتبادر
منها كون الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل وثانيهما ان المعتبر فيه
العلم بكونه مفهما في الجملة فما لا يعلم في الحال ولم يعلم انه ما سيفهم الآن لا يكون
خطابا بل الكلام مما يخاطب يكون لغوا الجسب الظاهر على ذلك التقدير
وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف
بالافهام الشامل لحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم في التعريف
الآخر معنى المضي بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال كما ذكره
قدس سره اقول فيه تامل لان ذلك العلم المعتبر اما ان يكون من جانب المخاطب
او من جانب المتكلم فعلى الاول يتوجه انه لا مخاطب في الازل الا ان يقال
معناه انه لو كان مخاطب في الازل يعلم انه يفهم فيتوجه ح وعلى تقدير اعتبار
علم المتكلم انهما والكلام في الازليين لكن شيء منهما غير معتبر في مفهوم كون الكلام
خطابا والظاهر ان مراده قدس سره ان المتكلم علم في الازل كونه مفهما في
المآل حتى يخرج ما من شانه ان يفهم في الحال لكن لا يقع الافهام فيه و
صار الحاصل انه يعتبر في كون الشيء خطابا وقوع الافهام من شانه في احد الا
الازمنة وهذا حق لكن يرد عليه انه لو اعتبر في صيغة يفهم انه يقع الافهام حالا
او مآلا على ما اشار اليه بقوله بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل لحال
الكلام وما بعده وهذا يحصل من صيغة يفهم ليس هذا فائدة لفظ العلم ولو
لم يعتبر ذلك بل اخذت على وجه يتناول لا لامكان الصرف الذي لا
يخرج من القوة الى الفعل اصلا فمع انه خلاف وضع صيغة يفهم فيه ان زيادة لفظ
العلم لا يفيد انه يحصل وقوع الافهام وقتا ما والحاصل ان العلم تابع للمعلوم

فاذا اعتبر في المعلوم الوقوع فيلزم من العلم ذلك لكن بتبعية المعلوم والا فلا يلزم من
العلم ذلك اصلا فافهم **قوله** وعلى حد التحريم طردا وكذا ينتقض حد الندب والكراهة
عكسا وطردا ابالمندب المستفاد من كف اذا استعمل فيهما اورد هذا المثال
نقضا على التعريف الامر والنهي عكسا وطردا ايضا وعلى اعتبار قيد الكف
في التعريفين وجها او علاوة اجيب بان المراد الكف عن فعل ما هو ماخذ صيغة
الطلب وفي مثل كف عنه الكف متغاير الكفان ولو اعتبارا اوج لا اشكال
في الكلام اللفظي وهو ظاهر ولا في النفسي اذ يتغير باعتبار اللفظ هذا وانت تعلم
ان تقدير هذا القيد في التعريف لا يخلو عن تكلف وعلى جميع التقادير لا يرد
النقض بمثل لا تكفف لانه طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف **قوله**
بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث تعلق بما حاصله ان المقصود بالذات اما
تحصيل ذلك الفعل الذي هو الكف عن الزنا كما كان المقصود من حمل تحصيل هذه الا
الاركان المخصوصة او يكون الغرض متعلق بنفي الزنا وعدمه وانما يطلب الكف
عنه لانه يحصل العدم في ضمنه لانه مقدور دون العدم اقول وعلى هذا التحقيق
يمكن دفع النقض عن تعريف الامر والنهي على ما ذكرنا بان المقصود بالذات في
صيغة كف عن الزنا طلب فعل الكف وتحصيله في الاتزان وكان المقصود بالذات
نفي الزنا وعدمه فصار حاصل التعريف ان الامر طلب يعتبر من حيث تعلق
بفعل والنهي طلب يعتبر من حيث متعلق بترك الفعل وعلى هذا لا حاجة الى قيد الكف
في التعريفين واذا اريد تعريف الامر والنهي اللفظيين فقيل الامر صيغة يطلب
بها الفعل طلبا اوليا سواء كان ذلك الفعل كفا او غيره والنهي صيغة يطلب بها
ترك الفعل طلبا اوليا اي بالذات فالمقصود بالذات في جميع الاوامر ليس الا
طلب حصول الفعل سواء كان غير كف او كفا والمقصود بالذات في جميع
المناهي ليس سوى عدم الفعل وانما يطلب الكف لانه مقدور ووسيلة لما هو
الغرض ففي اللفظي تميز التعريفان من غير حاجة الى اعتبار الحيثية بل الامتياز
ههنا حقيقي لا اضافي وفي النفسي لا تميز الا بالاضافة لما كان كف عن الزنا

والكفان

والكفان المدلول المطابقي له هو ايجاب الكف عن الزنا ويحصل هذا الفعل لكن قد يستعمل
في تحريم الزنا بان كان المقصود منه الكف عن الزنا من حيث انه كف عن الزنا حتى
كان المقصود بالذات نفي الزنا وعدمه حكم الشارع بانه ايجاب الكف وتحريم
للزنا لكن تحقيق المقام **قوله** بحيث ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب
اقول ههنا نظر لانه ان اريد بالترك معنى عدم الفعل ونفيه ففيه انه قد مر ان بناء
هذا التعريف على ان العدم غير مقدور فلا يكون سببا للعقاب وان اريد
معنى الكف ففيه انه كثيرا ترك الواجب لا الكف النفس عنه بل الابلا ترجيح احد الطرفين
او مع ترجيح جانب الفعل اذا لم ينته الى حد الوجوب بحيث ترتب عليه الوقوع
اذ لا شك ان بمجرد عدم اعمال الاعضاء وعدم ارادة احد طرفي المقدور لا
يترتب الفعل ولا يترتب الفعل ولا يجب فيه صدور فعل الكف من النفس وتعلق
ارادة منه بذلك الكف لانه فعل اختياري لا محالة لانه صار سببا للثواب والعقاب
بل يمكن تركهما على حالهما لا يحصل الفعل ولا شك ان في هذه الصورة يتحقق العقاب
فالحق ان يذهب الى ان عدم الفعل مقدور لا بمعنى ان في قدرتنا ان نفعل
ونحدثه حتى يقال انه عدم وازلي لا يصلح ذلك بل بمعنى انه في قدرتنا ابقائه على
حاله بان لا نفعل وان نقطع استمراره بالاتيان بالفعل وعلى ما قررنا يظهر الجواب
عن قول الكعبي في نفي المباح اذ لا يتوقف ترك الحرام على فعل وجودي مضاد له حتى
يكون ذلك واجبا لانه مقدمة الواجب فتامل **قوله** ما يعاقب تاركه لو
اول هذا بما يستحق ان يعاقب به لم يرد النقض وكان يرجع الى تعريف المصنف ان ثم اعاض
تركه سببا للعقاب يرجع الى هذا **قوله** لان ايعاد الله تعالى صدق في
شرح الشرح قد ذهب بعض المتكلمين الى ان الخلف في الوعيد جائز دون الوعد
وعلى هذا كيف يكون كلام الشارح لان الايعاد بالعقاب خبر واخباره تعالى
صادق مطلقا فيستلزم العقاب على الترك لذلك في الكفار تركه في غير حقه
تعالى بعد كرمه وفضله اقول يمكن ان يقال الايعاد ليس خبرا بل انشاء المقصود
منه الانذار والتخويف وعدم جواز الخلف في الوعد ليس الا لانه كذب بل لخصوصية

كونه وعداً يجب الوفاء به فتأمل اقول هٰهنا بحث لان الايعاد بالعقاب في كلامه
تعالى مذهب من قال بالعفو مقيد بعدم العفو والا يلزم الكذب على اي حال وح
لا يلزم الكذب في الايعاد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التقدير واما ان الايعاد
لا يتحقق في ترك جميع الواجبات فيظهر جوابه عند قول الش والمراد بالذم شرعا نص
الشارع به او بدليله قوله فيبطل طرده وكذا يبطل عكسه بالواجب الذي قطع بانه
غير واجب اذ لا يخاف على تركه اقول الجواب عن النقضين ان المراد ما يخاف
على تركه من حيث خصوصية الفعل لذاته والخوف في الاول وعدم الخوف في
الثاني ناش من خصوصية المتكلم على انه لو قيل المراد ما يخاف العقاب على تركه
في الجملة سواء كان الخائف ذلك المكلف او غيره ليسقط النقض الثاني وكذا لو
قيل ما يستحق ان يخاف على تركه فتأمل قوله وقد يجاب عن النقض على هذا التعريف
طردا وعكسا بان الغرض هٰهنا بيان الاحكام التي يجب على المكلف العمل بها وهي
التي تعلق علمه بها ضرورة او اجتهادا على ما نبهت عليه في بيان تعريف الفقه فاذا
ظن المجتهد غير الواجب واجبا واعتقده كذا يكون بالنسبة اليه واجبا وبالعكس
واذا شك في ذلك لم يتعلق به الحكم وعن النقض على التعريفين الاولين بان المراد
بالعقاب والايعاد ذكر امارات العقاب ويجوز التخلف عن الامارة ثم لا يخفى
ان ما يخاف في التعريف الثالث لما كان من الاخافة يرجع الى التعريف الثاني
وان كان من الخوف فلا يرجع ورجح العلامة الثاني لئلا يرجع وانت خبير بان
هذا مقتضى سوق كلام المص حيث جعلها تعريفات متعددة قوله نص الشارع
به او بدليله في شرح الشرح اشارة الى دفع ما ذكر في المشهور من انه ان اريد بذم الشارع
نصه عليه فلا يوجد في الجميع اذ لا نص في كل واجب وان اريد نص اهل الشرع
فدور لانه موقوف على تحقق الوجوب فلو توقف الوجوب عليه لدار ثم
قال والرسم وان صح بتابع المهيات فلا يصح بما لا يتحقق الا بعد تحققها وقد تحقق
العلامة بان الموقوف على الوجوب هو تحقق الذم لا تصوره وبان توابع
المهيات كلها مما لا يتحقق الا بعد تحققها والجواب ان المراد ان تابع المهية قد

يتأخر عنها بالزمان كذم اهل الشرع بالنسبة الى الواجب ومثله لا يصلح للتعريف لعدم
اللزوم وان الغرض من تعريف الواجب ان يعرف ان اي فعل واجب فيذم
تاركه فاذا عرف بذم اهل الشرع وهم لا يذمون ما لم يعرفوا الوجوب ولا يعرف
الوجوب ما لم يعرف الذم كان دورا لما ذكره المص في تعريف المعرب بما يختلف
اخره باختلاف العوامل نعم لو قصد مجرد تمييز بالنسبة الى غير من يذم كان وجها
اقول فيه بحث لان الغرض من تعريف الواجب ان يعرف ان اي فعل واجب
فيفعل وجوبا لا ان يذم تاركه والحاصل ان اهل الشرع وهم هؤلاء المعرفون قد ضبطوا
ما هو واجب وعلموا ذلك لا من التعريف بل من الادلة الدالة على وجوب كل فعل
فعل وبعد هذا ارادوا ان يعرفوه لنا ويميزوه بعلامة تدل عليها بالقياس
الينا فاذا عرفوه بما يذم تاركه عند اهل الشرع لم يلزم دور اصلا بالنسبة الينا
ولا بالنسبة اليهم لان الغرض من تعريف الوجوب بالنسبة الينا ان نفعل ذلك
الفعل بعنوان كونه واجبا لا لان يذم تاركه ولو كان الغرض ايضا ذلك لم يلزم دورا
لان التعريف وقع بذم اهل الشرع وهم سابقون علينا لان معرفتهم ليست من
التعريف بل من استقراء كلام الش على ان الدور على ما ذكره غير الدور الذي قرره
المص وهو مندفع بما ذكره العلامة فما ذكره ليس جوابا عن كلام العلامة بل هو بيان
للدور بوجه آخر ثم ما ذكره في توجيه انه لم يكن هذا التعريف بالرسم منظور فيه لان
يذم صيغة مضارع يصلح للحال والاستقبال فعند تحقق الوجوب يصدق انه
يذم في الاستقبال ولو سلم فالمطلقة دائمة الصدق على ما هو المشهور ولو
سلم فالمراد ما يصلح ان يذم ويستحقه على ما مر نظيره في تعريف الواجب هذا
ولا يخفى ان الظاهر من كلام المنتهى انه على تقدير كون التعريف حدا يلزم الدور
وعلى تقدير كونه رسما يلزم تأخر التعريف عن المعرف ولا يخفى ما فيه فان كلا
المحذورين يلزم على كل من التقديرين والظاهر ان مراد المص انه لما كان الذم
موقوفا على تحقق الوجوب فلو كان تعريف الوجوب به حدا يلزم توقف
الشيء على نفسه وان حمل على انه رسم فنقول التعريف الرسمي انما يصح

لما لم يتاخر زمانا عن المعرف وههنا قد تاخر بذا المقتضى سياق كلامه لكن اللفظ لم يساعده
شامل قوله فلذلك اى فلان الواجب فى المخير عند المص يذم تاركه على تركه باى وجه
فرض لم يذكر المخير ههنا ولم يقل ان القيد لادخاله ايضا كما ذكره غيره من اصحاب الفن
او كما ذكر المص غير الواجب المخير وهو الموسع والكفاية وفيه بحث اذ كما ان الواجب
فى المخير احد هاتين منهما فكذا فى الواجب الموسع كان الواجب هو احد الصلوات
الواقعة فى اجزاء الوقت فالواجب الموسع يؤول الى المخير باعتبار الافراد الواقعة
فى اجزاء وقته ولعل الباعث له على ذلك الفرق ان المص اختار فى الموسع ان
الجميع وقته وفى المخير ان احدهما واجب لكن عند التحقيق كان الواجب فى الموسع ايضا
احدهما لان معنى كون الجميع وقتا على ما سيجئ انه اذا اوقعه فى اى جزء من اجزاء الوقت
فقد اوقعه فى وقته فلذا اقول يرد على المص ان ترك ايراد قيد فى التعريف لادخال الواجب
الموسع وعدم ايراد قيد لادخال الواجب على الكفاية مثل قول القاضى بوجه ما
مع ان هذا مغن عن القيد الاول لا نفع عنه تحكم بحت لانه ان نظر الى ظاهر اطلاق
العبادة لا يحتاج فيهما والا يحتاج فيهما بل الاحتياج فى ادخال الواجب على الكفاية اتم
لان عنده وعند ساير المحققين الواجب على الكفاية كان واجبا على الجميع لكنه يسقط
وجوبه بفعل البعض الاخر بخلاف الواجب الموسع لم يكن الواجب واجبا فى جميع الوقت
الا انه يسقط بالاتيان فى بعض منه بل الحق ان الواجب المخير على مذهبه ايضا لا
احتياج فى الادخال الى قيد بوجه ما مثل احتياج الواجب الموسع على ما عرفت
آنفا فتامل واعلم انه قد يستشكل ههنا ويقال ان تارك جميع السنن آثم وكذا
اذا ترك ما هو شعار الاسلام فى بلد كترك الاذان مثلا مع انه مندوب لا
واجب اقول فى الجواب انه قد يكون الشئ مندوبا من وجه وواجبا من وجه آخر
كما يجوز كون الشئ مباحا من وجه وواجبا من وجه آخر على ما يحكى من مذهب
الكعبى ويجوز كون الشئ واجبا حراما من جهتين كالصلوة فى الدار المغصوبة فههنا
كل واحد من المندوبات يجوز تركه ويكون مندوبا من حيث خصوصية ذاته
وواجب لا يجوز تركه من حيث استلزامه للواجب الذى هو القدر المشترك

بين الكل وكذا نفس الاذان من حيث هو سنة لكن لتوقف الواجب وهو اشاعة
الاسلام واعلاء كلمتى الشهادتين عليه واجب وبالحقيقة الواجب شئ والمندوب
شئ آخر وسيجئ لهذا زيادة تفصيل وتوضيح فى بيان مذهب الكعبى فى نفى المباح
وقد اجيب عنه بان الاثم والذم ههنا ليس من حيث انه تارك للمندوب
بل من جهة الاستهانة اقول وهذا يدل على ان ترك الاذان مثلا للتهاون
لا للقصد الا لامانته جاز وفيه تامل قوله فلان قال القاضى اى ان قال القاضى
صلوة النايم والساهى والراكعتين فى صلوة المسافر كما يصدق عليه الحد يكون الحد
داخلا فى المحدود لانها واجبة الا ان وجوبها سقط عنهم بالعذر والمحدود اعم من الواجب
الواجب الذى ثبت وجوبه والذى سقط وجوبه فقلنا فى الجواب ح لا حاجة الى
زيادة هذا القيد لانعكاس الحد واذ خلت الواجب الكفائى والموسع اذ نقول
كما جاز ان يقال الصلوة كانت واجبة على النايم لعموم الكتاب والسنة لكنها سقطت
للعذر جاز ان يقال صلوة الجنازة مثلا كانت واجبة على كل مكلف بعينه
لكنها سقطت بفعل البعض فتارك صلوة الجنازة كان مذموما تركه مطلقا اى كان
بحيث لو تركها يذم وان باشر الآخر لكن سقط هذا الوجوب وارتفع بفعل البعض
فالوجوب الكفائى على هذا التوجيه غير ما سيجئ انه المختار وبنظر خصاصه توجيه
قول القاضى على ما قرر ولزومه منع اذ كان تاركها مطلقا كان مذموما لا تاركها
على بعضها بعض الوجوه فاذا لم يذكر قيد بوجه ما فى التعريف واخذ الترك على العموم
لا ينتقض التعريف بعدم شموله للواجب الكفائى اذ حاصل التعريف ان الواجب
بالمعنى الاعم الشامل لما سقط وجوبه ولما لم يسقط ما يذم تاركه بتركه مطلقا اى ما
كان يذم تاركه بتركه مطلقا الا على بعض الوجوه سواء سقط ذلك الذم لتعلق
بجميع تروكه كالواجب الكفائى او لم يسقط كغيره واذا تعلق بجميع تروكه الذم فلا
حاجة الى قيد بوجه ما لادخاله وتعلق الذم بجميع تروكه لا ينافى سقوطه بعده كما
ان تعلق الذم بترك صلوة النائم بخصوصه وهو ترك حين النوم لا ينافى سقوطه
بالعذر فقوله اى يجب الذم معناه انه ثبت وعم كل واحد بعينه او ان كل واحد

ليس بموجب ويستحق الذم لكنه يسقط وجوب الذم بفعل المكلف الآخر واذا اتحدت
بالوجوب الثابت الساقط في الفعل في جانب المحدود وجعلت صلوة كان يوم داخلة
في المحدود فلم لا تعتبر بالوجوب الساقط في الذم في جانب الحد فيجعل صلوة الجنازة
انها كانت يذم تاركها على جميع القادرين لكنه يسقط ذلك الذم والملخص انه كما جعلت
جعلت المحدود شاملا للواجب الساقط وجوبه وما لم يسقط وجوبه فاجعل الذم
المأخوذ في الحد شاملا لما لم يسقط ذلك الذم وما يسقط بعد وجوده وهكذا الحال
في الواجب الموسع فان صلوة الظهر مثلا كانت واجبة في كل واحد واحد من
اجزاء وقته حتى انه كانت بحيث لو ترك في بعض تلك الاجزاء كان يذم لكن
يسقط ذلك الوجوب وذلك الذم المتعلق بجميع تروكها بفعل المكلف في بعض
تلك الاجزاء وهي ما قررنا يظهر لك ان اكثر المتصدين لحل الشرح يحومون
حول هذا الكلام ولم يصلوا الى ما هو المرام والكلان على التوفيق قوله والتحقيق
ان يقول بعني اذا ترك واجب فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف به فالتارك
للواجب تارك لذلك الترك المخصوص والذم انما يلحقه بسببه فتارك الكفاية
يذم في الجملة بسبب تركه الذي هو تارك الكفاية بذلك الترك لان ترك الكفاية
ترك واحد لا يتغير في نفسه باتيان الغير وعدمه واذا لم يات به غيره لحقه الذم
بذلك الترك وان اتى به لم يلحقه فهناك ترك مخصوص واحد يلحق بسببه الذم
على وجه دون وجه فلو لم يقيد الحد بقوله بوجه لتبادر منه العموم الى الفهم وخرج
الكفاية فاذا قيد دخل قطعا واما التارك الذي هو النائم فان تركها في حال النوم
مغاير لحال عدمه ولا يلحقه بسبب الترك الاول ذم اصلا فعلم ان ترك الكفاية
وترك النائم امران متغايران بالوجه المذكور عن التغير وعدمه فاذا اريد ادخال
احدهما اعني غير المتغير في تعريف زيادة قيد بناسبه فقط لم يرد الآخر نقضا على
التعريف اذ ذلك القيد لا يناسبه فتأمل قوله الكفاية يثبت بقطعي اي دلالة
وسندا والظني مقابله فلا قطع في احدهما او فيهما وقوله لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ظني فيهما كما اشار اليه كذا ذكره قدس سره موافقا لما في شرح الشرح

دفعه

وغيره اقول لا يخفى ان دلالة الامر في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب القراءة
في الصلوة غير قطعي اذ استعمال صيغة الامر في غير الوجوب شايع فلا قطع والحق
ان يتمسك في ذلك بالاجماع او بكونه من ضروريات الدين فتأمل قوله فخرج
ما لم يقدر له وقت كالنوافل اي النوافل المطلقة والا فالنوافل الموقتة داخلة في عموم
كلمة ما وهذا بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود قوله او قدر لا شرعا
كالزكوة يعين له الامام شهرا فوقوعها في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه تعيين
له الامام ليس لها اداء والا كان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء زمان ايتاء
الزكوة اداء وقيل ان تعيينه عرفي لا شرعي فلو كان الشهر قبل حولان الحول كان ايتاء
الزكوة تعجيلا يقوم مقام الاداء وليس المراد بالاول ما يضايف الثاني والا خرج مثل
الحج فانه ليس له قضاء لو وقع دائما فيما قدر له شرعا اولا واطلاق القضاء على الحج الذي
يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك بل
المراد ما ليس ثانيا قوله والثاني اذا ذكرها ماخوذ من قوله عم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ولا يرد النقض بان القضاء موسع
وقته العمر فلا يقدر زمان التذكر لانه يدعي انحصار الوقت فيه بل المراد ان زمان
التذكر وما بعده من زمان قدر له ثانيا فان قلت فالنوافل على هذا لها وقت
مقدر اولا هو وقت العمر كما ان قضاء الظهر له وقت مقدر ثانيا هو بقية
العمر قلت البقية قدرت وقتا له بالحديث المذكور اذا حمل على ان ذلك
وما بعده وقت له واما ان العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لا من مقدر
الشرع فان اجيب بان التقدير يقتضي تعيينا ولو بوجه والبقية ممتازة
عما عداها ورفع بان العمر ايضا كذلك متميز عما سواه فلا فرق بهذا الوجه وان قلت
لعله ذهب الى ظاهر الحديث فجعل القضاء مضيقا وقته زمان التذكر قلت
ذلك خلاف المختار كما ذكره قدس سره اقول يمكن المناقشة بان النوافل المطلقة
انما يعلم كون وقتها جميع العمر لا بعضها بالاجتهاد وذلك بنصب الشارع الدليل على
ذلك وفيه ان ما لا يتعرض لتعيين وقته من العبادات فوقته جميع العمر وتقدير

الشارع اعم من ان ينص به او بدليله ينصب عليه دليلاً وما نحن فيه من قبيل الثلاثة
نعم كون وقتها ليس خارجاً عن اوقات العمر علم بالعقل واما ان وقتها تمام العمر
لا بعضه فانما يعلم من الشرع لضا او اوارة فتامل والاظهر ان يقال في الجواب
ان المراد من التقدير تقديره وتعيينه من اوقات عمر المكلف ولا اشكال
ح اذ يخرج النوافل ويدخل القضاء ثم اقول ههنا اشكال آخر لا يندفع بذلك
وهو ان بعض الواجبات كانت يجب وقتها تمام العمر فكلما اتى به كان اداء
كالزكوة وصلوة الزلزلة عند الامامية فاذا فرض انه وجب اول زمان التكليف
زكوة او زلزلة ولا شك في وقوعه احياناً فح لم يصدق ان له وقتاً مقدراً له
شرعاً ويمكن الجواب عنه بان المقدر له اعم من ان يكون مقدراً له بالنسبة
الى ذلك المكلف او غيره ونظيره ماقيل في القضاء استدراكاً لما سبق له وجوب
مطلقاً فتنبهما على انه لا يشترط الوجوب قوله فيكون معناه فعل اولا ليخرج
الاعادة فان قلت فيدخل القضاء قلت هذا القايل اخرج القضاء بالاختصاص
المستفاد من اضافة الوقت الى الفعل كما في التعريف الذي ذكره الغزالي في المستصفى
والامام الرازي في المحصول حيث قال الواجب ان ادى في وقته يسمى
اداء وبالعكس الظاهر ان الاعادة قسم للاداء ولا شك في صدق هذا التعريف
على الاعادة وجعل التادية بمعنى الاداء يجعل التعريف دورياً ولما ذكرنا يندفع
يندفع ما في شرح الشرح ظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين ان الثلثة اقسام
متباينة وان ما فعل ثانياً في وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء ولم اطلع
على ما يوافق كلام الشارح صريحاً نعم كلام الغزالي على ان الاداء ما يؤدى
في وقته ربما يشعر بذلك لعلم يناقش في اطلاق التادية على الاعادة انتهى وما هو
نص في ذلك قول البيضاوي في مرصاده حيث قال وهو اي الواجب اداء
ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره والاداء ان سبق باداء
مختل سمي اعادة نعم كلامه في منهاجه خلاف ذلك حيث قال في العبادة ان
وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة ولعل

ماذكره

ماذكره الشارح حيث قال وان وقع في عبارات بعض المتاخرين خلافه اشارة الى
امثاله واما ان حمل كلام المص عليه لتكلف ظاهر لظهور ان اولا في تفسير الاداء مقابل
لثانياً في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعاً فالامر فيه هين بعد ما تحقق عند
الش ان الاصطلاح الشايع في لفظ الاداء ما ذكره فتامل قوله فخرج فعل ما وقع
في وقت الاداء سواء كان فعل اولا فكان اداء بالاتفاق او ثانياً فكان اعادة
ان فعل لخلل في الاول او لعذر او فعل ثانياً لا لشئ منهما والقصد الى ذلك التعميم
لم يقل فخرج الاداء واخرج بقوله اعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها
اي بلا عذر او خلل في الاول على ما هو الاصل الظاهر من لفظ الاعادة فان تلك
الصلوة لا يسمى اعادتها اداء ولا قضاء ولا اعادة اصطلاحاً وان سمي اعادة
لغة واما اعادة الصلوة المؤداة خارج وقتها في وقت آخر لخلل او لعذر اي اعادة
الصلوة صلوة القضاء فهي داخلة في القضاء ولا يسمى اعادة اصطلاحاً قوله
ومالم يسبق له وجوب كالنوافل قال قدس سره اي الموقتة فان اطلاق القضاء عليها
مجاز اقول ادخال النوافل الموقتة في الاداء على ما عرفت وا اخراجه عن
القضاء تحكم واطلاق التاخير في صورة السهو مسامحة قوله لان جواز الترك
مجمع عليه وهو ينفي الوجوب اقول هذا ينفي قول من قال بوجوب فعلها
حال النوم واما من قال بانها واجبة حال النوم بان نفعله المكلف بعده
فلا اشكال اذ اللازم عدم جواز ترك الواجب في وقت فعله لا في وقت
وجوبه وليصدق عليه تعريف الواجب اذ يذم تاركه من حيث انه واجب
وهو قد وجب في حال النوم بايقاعه فيما بعده لا في حال النوم ثم اقول لا يبعد ان
يقال هذا الخلاف راجع الى الخلاف في ان القضاء هل وجب بامر جديد او
بالامر الاول فمن قال بوجوبها بامر جديد لا يقول بوجوب صلوة النايم ومن
قال بانها واجبة بالاول قال بوجوبها فان قلت ايجاب الصلوة حال
النوم تكليف للغافل وتكليف بالمح اذ ليس في قدرته حال النوم الاتيان بالمامور
به قلت ايقاع الفعل في حال النوم ليس بمح نعم ايقاعه بشرط النوم محال

وايضاً قد عرفت ان المطابقة بعدم النوم واما انه تكليف الغافل فالجواب
ان التكليف عندهم كان ازلياً وحلم يوجد المكلف بعد وهذا ليس بمحال عندهم
بل هو مذهبهم واما التكليف التنجيزي فهو حين كون الفعل مطلوباً وقد عرفت انه
ليس زمان النوم بل بعده فتامل **قوله** والحاصل ان الفعل لا يقدم فان
قلت الزكوة المعجلة قد قدمت على وقتها فلا يصح ان الفعل لا يقدم على وقته
قلنا قد جعل هنا ملك النصاب الذي هو جزء سببها قائماً مقام السبب وجعل
وقته بذلك موسعاً فلا تقدم فان قيل اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها
وباقيها خارجه فهل حكم اداء او قضاء قلنا ما وقعت في الوقت اداء والباقي
قضاء في حكم الاداء تبعاً كذا ذكره قدس سره والسر في جعل الباقي في حكم الاداء ان
الصلوة فعل واحد يجب فيها نية واحدة ولما وقعت الركعة الاولى في الوقت
فحين النية لا يفوت وقته فيجب نية الاداء فيه وحده اقول ويمكن ان
يقال وقت العصر التي وقع ركعة منها في وقتها والثلثة في وقت الموت
صار السبب الحديث موسعاً وذلك القدر من وقت المغرب صار مشتركاً
بين تلك العصر وبينها ولا يبعد ان يقال ايضاً وجب عليه النية بهذا
التفصيل وهو ان بعضها اداء وبعضها قضاء وفيه انه قد لا يعلم المصلي ان اي بعض
منها وقع في وقته حتى ينوي الاداء فيه فتامل **قوله** وليسقط بفعل البعض اي لا يسقط
ما لم يفعل البعض لكن اذا ظن المكلف انه قام به غيره فلا ذم شرعاً ولا
اثم يدل عليه كلام الشارح في تعريف القاضي للواجب حيث قال وكذا فرض الكفاية
فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره في ظنه وقد صرح بذلك في بعض الحواشي **قوله**
والاختلاف في طرق الاسقاط قال قدس سره هذا جواب عما يقال من ان
الجواب على الاعيان لا يسقط بفعل البعض وهذا يسقط احدهما بطريق
ولا يسقط الآخر به لا يوجب الاختلاف في الحقيقة فان القتل للردة وا
والقتل للقصاص متفقان في تمام الحقيقة مع ان الاول يسقط بالتوبة دون
الثاني وقال في شرح الشرح الشارح المحقق لما بين ان الواجب المعين على

فيحتملان وتقوم الجواب ان
اختلاف شيئ في طرق بل يسقط
م

/ ابنر /

زيد يسقط بفعل البعض عمرو ولم يستقم جعله جواباً لمثل هذا السؤال اقول يمكن ان يقال
انه مستقيم بان يكون جواباً على تقدير التنزل والاستظهار كانه قيل لو سلم ان الواجب
على الاعيان لا يسقط بفعل البعض الآخر فلا نم ان الاختلاف في طريق الاسقاط
يوجب الاختلاف في الحقيقة اقول يمكن ان يجاب ايضاً بان المسلم هو ان
الاختلاف في طريق الاسقاط يوجب الاختلاف في الحقيقة هو النوعية وا
والواجب العيني والكفائي مختلفان نوعاً دون الجنس حتى يلزم ان لا يكون الواجب
الكفائي واجباً اصلاً **قوله** وقد علم العاصي فقد علم عدم المانع واما وجود المقتضي فهو
ان دليل وجوب الفعل مع عدم الزام الباقين بعد قيام بعض به اي بعض
كان يقتضي الوجوب على بعض منهم **قوله** لجواب الفرق بان اثم واحد غير
معين لا يعقل اي خلاف المعقول واعترض عليه العلامة وهذا انما يصح لو لم يكن
مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك البعض على ما يدل عليه قوله لنا اثم الجميع بالاتفاق اقول
على هذا كانت النزاع في انه وجب على الجميع او على البعض لفظياً ولا نزاع لنا معهم
في المعنى لكن يبقى المناقشة في اطلاق اللفظ وهو انه وجب على واحد غير معين
مع انه على تقدير عدم الوقوع اثم الجميع لا البعض الغير المعين وقد يجاب عنه بان
من قال بوجوبه على واحد لا بعينه فانما يقول بان الوجوب تعلق به اولاً
لكنه يقول متعلقه بالجميع ثانياً فصار الحاصل ان القول بتعلق الاثم بالواحد الغير
المعين قصداً اولاً وان قيل بتعلقه بالمعين قصداً اولاً وان قيل بتعلقه بالمعين
قصداً ثانياً وهو الجميع غير معقول بخلاف الاثم بترك واحد غير معين فانه معقول
فتامل **قوله** بخلاف الاثم لواحد اي بترك واحد غير معين وهو ترك الجميع وحصل
قوله وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة اما الوجوب فمستفاد من لولا
الداخلة على الماضي الدال على التنديم واللوم واما انه على طائفة غير معينة فمن
تنكير الطائفة والمراد بالدليل الذي يدل به الظاهر القاطع **قوله** الامر بواحد
مبهم من امور معينة كخصال الكفارة مستقيم اي صحيح جائز نبه بذلك على ان
من قال بان الواجب هو الجميع او البعض المعين ينكر كون الامر يجوز

تعلقه بواحد مبهم وذلك لان متعلق الوجوب هو متعلق الامر حقيقة فمن انكر كون

الواحد المبهم متعلق الوجوب فقد انكر كونه متعلق الامر **قوله** ثم النص دل عليه اى على الامر

بواحد مبهم وعلى وجوبه كما فى كفارة اليمين فى قوله تعـ فكفارته اطعام عشرة مساكين

من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة لان قوله فكفارته اطعام

ايجاب للاطعام وعطف عليه الكسوة والتحرير باو وهى لاحد الشيئين او الاشياء

مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم عقلا كما بينا والنص دل بظاهره على وقوعه

وجب العمل بمقتضى ظاهره ولا يجوز تاويله **قوله** لوجب تزويج الجميع يعنى اذا

طلبت البالغة من الولى ان تزوجها من احد الاكفاء وجب على الولى ان تزوجها من

واحد من الاكفاء الخاطبين وتعيينه موكول الى المسلمين الى اختياره قال الامام

ان اريد بوجوب التزويج من جميع الخاطبين واعتاق جميع الرقبات وجوب كل

واحد على سبيل البدل فالملازمة مسلمة عندهم والاجماع على بطلان التالى

مم وان اريد وجوب كل واحد على سبيل الجميع فالملازمة مم لانهم لا يقولون بذلك

واجب بان هؤلاء اذا لم يقولوا بالثواب والعقاب على الكل ولا السقوط

الباقى بالاتيان بالبعض بل قالوا انه براءة من غير سقوط فلا نزاع معهم فى

المعنى انما الكلام مع من قال انه لو فعل الجميع استحق ثواب واجبات وان تركه

استحق العقاب على ترك واجبات وان فعل البعض سقط الباقى كما يدل عليه

وجوب الجميع بظاهره وقد نبه على ذلك الشـ بقوله ويسقط بواحد ولا يخفى الا انه

مذهب غير مشهور من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب

على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل ويأتى بها فيخرج عن عهدة التكليف ولا

يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد وتركه كما فى وجوب الجميع الكوكبين

به لكن لما لم يكن الخلاف للمص مع المشاهير فى المعنى والمناقشة فى اللفظ ليس

من داب المحققين توجه لدفع هذا المذهب الغير المشهور منهم بل فى عدم ذكر

المذهب المشهور منهم فى تعداد المذاهب اشارة منه الى انه راجع الى المختار

قوله ولو كان المهم التخيير معنا الخصوص احد ما الطالب للمذهبين الثالث

الامر

والرابع بعد ابطال الثلاثة وههنا بحث اما اولاً فلانه قد نقل عنهم ان الواجب

الكفائى معينا لكنه يسقط به وبالآخر فقوله لان التعيين يوجب ان لا يجزى لو

اتى به بالآخر مم والجواب ان المراد انه يوجب ان لا يجزى من حيث انه واجب

فان ايجابه على هذا المذهب من حيث ذاته يقتضى ذلك ولا ينافى ذلك الاجزاء

بالنظر الى ما يسقط وقد يقرر السؤال بان الملازمة ممنوعة اذ يجوز سقوط الواجب

عينا بغيره من النفل ويقرر الجواب بان الآتى باتى واحد كان من خصال التخيير

آت بالواجب اجماعا اقول دعوى الاجماع فى ذلك مم بل خلاف الواقع اذ

القائل بوجوب المعين لا يقول بذلك القول واما ثانيا فلان لهم ان يقولوا

منافاة هذا التخيير بالمعنى الذى قررتم واما بالمعنى الذى قررنا فلا منافاة بل هو عينه

وان اريد المعنى الحقيقى الظاهر من لفظ التخيير ينافى التعيين ففيه ان اطلاق هذا

اللفظ ليس من الشارع بل من العلماء ويكفى المنقل اذ فيه ملابسة مناسبة وهى

ههنا متحققة وهى انه لو اتى باتى واحد يسقط عنه الواجب والجواب ان النص

يدل على التخيير بالمعنى الذى قررنا وقد علمت انه يجب اجابته اذ لا مانع من العقل

للعمل بمقتضاه فاذا كان التعيين الذى هو مذهبكم منافيا لحقيقة لفظ التخيير

الذى قررنا كان منافيا لما اقتضاه الآية فكان باطلاً **قوله** المعتزلة فى نفى

التخيير اى على الوجه المذكور المختار عندنا ولعل الشارح بهذه العبارة ينبهنا على

ان مال مذهبهم نفى التخيير اما على القول بالتعيين فظاهر واما على القول بوجوب

الجميع فلان الوجوب اذا تعلق بكل واحد معا فليس فى الايجاب تخيير وان

سقط بفعل البعض فانه ليس معنى التخيير فلا يخفى ان الدليلين لو تما لدلا على نفى

التخيير بالمعنى المختار ولا يدل على خصوصية مذهب فالمراد بهما ابطال مذهب من

خصم التخيير اى المص حتى يثبت بعده ما اختاره كل بدليل مخصوص مفصلاً على ما يحكى كذا

ذكر ش واقول فيه بحث اذ الصواب ان الادلة الثلثة الاول تختص بالمذهب

الاول للمعتزلة اما الدليل الاول فلانه يدل على ان ما كل ما هو مجهول للامر للمامور

كليهما يستحيل ان يكلف ولا يكون واجبا وينعكس الى ان كل ما هو كلف

فى ما عدا انه ان الحلف بين المتخيرين واجب لكن لو حلف الحلى بعد التخيير والعكس فى الفعل سقط عنه الواجب

للقائلين بوجوب المعين عند الله

واحد يسقط البلقو والواجب والتخيير بهذا المعنى لا ينافى التعيين عند الله تعـ لان هذا التخيير بحسب الظاهر لا الواقع

يكون واجباً بل يجب ان يكون معلوماً للآمر وللمأمور كليهما فلا يتناول المذهبين
الاخيرين لان الواجب فيهما غير معلوم بالنسبة الى المأمور واما ثالثاً فلانه يدل على
ان متعلق الوجوب يجب ان يكون بعينه هو متعلق التخيير وفي الاخيرين ليس ومتعلق التخيير
كذلك لان الواجب فيهما احد والتخيير فيهما بين الواجب وغيره بالضرورة واما
الثالث فظاهر قوله قالوا اولاً غير المعين مجهول اقول فيه نظر اما اولاً فالمعارضة
بما مر من اجماع الامة على وجوب تزويج احد الكفوين الخاطبين وعلى وجوب
اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة واما ثانياً فلان هذا الدليل يجري
في ابطال المذهب الثالث والرابع من المعتزلة ولا يندفع بالجواب الذي
سيذكره كما لا يخفى وهذا بناء على ان هذين الدليلين مشتركان بين المعتزلة
بالرد على ما اختاره المصنف في الواجب المخير على ما ذكره مد ظله ولكن ان تحمله
على ان من قال بوجوب الجميع فلا نقض قوله وعلم المكلف والمكلف بالكسر
المكلف بالكسر وقع على سبيل الاستطراد والمراد بالضروري معنى الواجب
لئلا يناقش انه ثبت بالدليل الدال على ان تكليف الغافل لا يقع وليس
المراد ان علم المكلف بماهية التكليف وتصديقه بانه مكلف به شرط التكليف
والا لزم الدور على ما عرفت بل المراد ان الغرض من التكليف اتيان المكلف
بالمأمور به على الوجه الذي امر به فلا بد من العلم به قوله صح لذلك اي لعدم
تقييده بخصوصية شيء منها الا انه لا يميز ولا تعيين له في الذهن فيكون مجهولاً من
حيث هو واجب او كلف بايقاعه غير معين في الخارج حتى يلزم التكليف
بالمحال والحاصل ان ما لا تعيين له اصلاً لا شخصاً ولا نوعاً يستحيل ان يكون معلوماً
ومفهوم احد الثلثة ليس كذلك قطعاً فلا يستحيل العلم به فيصح التكليف به وان تقيد
بعدم التعيين يستحيل وقوعه خارجاً اما لا بقيد تعيين وعدمه واحد الثلثة
مبهماً من هذا القبيل دون الاول قوله قالوا ثانياً لو كان الواجب واحداً لا
بعينه اقول هذا الدليل بادنى تصرف يجري في رد مذهب من قال من المعتزلة الواجب
واحد معين وذلك لانه يلزم التخيير بين واجب بعينه وغير واجب ولا يندفع

بشيء من الجوابين اللذين يذكرهما وهذا ايضاً انما يتوجه بناء على ما ذكره مد ظله قوله واما ثانياً
فبالحل اقول الظاهر انه ذكر في مقام الحل جوابين على ما ذكره مد ظله وتقرير الكلام انه
لما كان المفروض ان الواجب في المخير هو مفهوم احدها لا بعينه فقول المستدل لو كان
الواجب احدها لا بعينه من حيث هو احدها مبهماً لكان المخير فيه الجائز تركه واجباً
لا بعينه من حيث هو احدها مبهماً محل المنع اذ المتبادر منه انه لو كان الواجب مفهوم
احدها لكان المخير فيه الجائز تركه مفهوم احدها كما يدل على ما ذكرنا ذكر الحيثية في الموضعين
ومع فقول الواجب هو مفهوم احدها اذ لا يجوز تركه البتة اذ تركه انما يكون بترك
الجميع وهو غير جائز اتفاقاً واما المخير فيه الجائز تركه فهو كل واحد من المعينات اذ كل
واحد من المعينات يجوز تركه والقول بوجوب مفهوم احدها على رأي من قال بوجوب
الطبايع سواء كانت ذاتية لافرادها او عرضية لها ظاهر واما على رأي من نفى
وجوبها مطلقاً او وجوب العرضيات بالذات فوجوبها عبارة عن وجوب ما يصدق
عليها لكن الوجوب تعلق بمفهومه بمعنى انه يجب على المكلف تحصيل فرد هذا المفهوم
هذا ثم اختار الشق الاول من الترديد وتوجيهه ان هذا المفهوم وان كان واحداً
كلياً لكنه يتناول جزئيات متعددة فربما يتعلق به هو واجب من حيث وجوده في
ضمن بعضها مخير فيه اي جائز الترك من حيث وجوده في ضمن البعض الآخر ومع تعدد
الواجب والمخير فيه وحاصله ان الفرد الذي يتحقق به هذا المفهوم من حيث انه واجب
غير الفرد الذي يتحقق به من حيث انه مخير فيه جائز الترك فان كل واحد من
الفردين قبل الاتيان بالفعل والعمل يجب يصلح ان يتحقق به هذا المفهوم من
حيث انه واجب ومن حيث انه جائز الترك لكن تحققه من حيث انه واجب
لا يتصور الا في ضمن فرد معين وتحققه من حيث انه جائز الترك في ضمن فرد آخر
معين اذ غير المعين لا يتحقق ولا يتصور كون الفرد الذي يتحقق الواجب هو بعين
الفرد الذي يتحقق به الجائز تركه كما لا يخفى والنظر الى النظر الذي ذكره من ايجاب احد
الشيئين وتحريم الآخر لا على التعيين فالجواب الاول مبني على ان ما هو واجب
هو مفهوم احدها وهو لم يكن مخيراً فيه كل واحد من الخصوصيات والجواب الثاني مبني
على ان كل واحد من الافراد يصلح لان يكون واجباً بخصوصه ومخيراً فيه جائز الترك

لكن على سبيل البدل بمعنى ان ايهما فعل المكلف كان واجبا بخصوصه وايهما ترك كان جائز
الترك فالواجب على هذا هو خصوص ما فعل وفي الاول هو مفهوم احدهما وبينهما بون
بعيد فالقول بانهما جواب واحد على ما في شرح الشرح خطأ كيف وبينهما نوع من المنافاة
على ما عرفت آنفا وستعرف وجها آخر للمنافاة بينهما وايضا الجواب الاول قد
تم عند قول الش لتضمنه معلوم مفهوم احدهما حتى لو ضم اليه شيء آخر كان زائدا مستدركا
على ما ذكره س ره ثم هذا الذي بني عليه الجواب الثالث ظاهره انه توجيه للمذهب المختار بان
المراد وجوب الواحد المبهم هذا بل هذا اولى بلفظ الابهام على ما لا يخفى ويحتمل ان يكون
احتمالا آخر يذكره في مقام الرد اذ لا يحسن في مقام الرد على دليل الخصم مراعاة ما هو المختار
عنده ولا يتوهم ان هذا هو ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الواجب على كل واحد
ما يختاره اذ على هذا كل واحد يصلح لان يكون واجبا والشارع انما اوجبه كذلك
وذلك بالنسبة الى جميع المكلفين على سواء بخلاف مذهب هذا البعض فان الواجب
يختلف بالنسبة الى المكلفين ولا يصلح كل واحد ان يصير متعلقا للوجوب على انه
لو كان هذا عين ذلك المذهب لم يضر في مقام الرد على ما مر آنفا فقوله وذلك
ان الذي الى قوله وتعدد كما صدق عليه هو الجواب الذي حاصله منع الملازمة وقوله
وتعدد ما صدق عليه الى قوله والتخيير بين واجب الخ اشارة الى ان الشق الثالث
غير معقول او تعدد ما صدق عليه مفهوم احدهما الذي ذكر ههنا غير تعدد ما صدق
عليه الواجب والجائز تركه وقوله والتخيير بين واجب اشارة الى منع بطلان التالي
في الشق الاول والحاصل ان التخيير بين ما هو واجب بعينه وما هو غير واجب اصلا
برفع حقيقة الوجوب كالمثال المضروب واما التخيير بين ما يتحقق به الواجب وبين
ما لا يتحقق به الواجب بل كل منهما كان يصلح لان يتحقق به الواجب لا ينافي الوجوب وبما
قررنا ظهر ان منع الملازمة الذي هو الجواب الاول مبني على حمل الواحد لا بعينه على
المفهوم مع قطع النظر عن الفرد مطلقا بناء على ما هو الظاهر من عبارته اذ لو حمل
الواحد لا بعينه في الواجب والمخير فيه على المفهوم من حيث تحققه في ضمن الافراد
على انه يعتبر في الجملة بحيث يصلح لها لا يمكن منع الملازمة لان كون مفهوم احدهما
واجبا في ضمن فرد وكان مخيرا في ضمن فرد آخر على سبيل البدل لا يمكن الخارج

ومنع بطلان التالي في الشق الاول الذي هو الجواب الثاني مبني على حمل احدهما على المفهوم
المعتبر في ضمن الفرد اذ لو حمل على المفهوم من حيث هو لم يتصور الشق الاول فكيف
يصح اختياره فان قلت ففي كلام المجيب اضطراب قلت لا بل ذلك الاضطراب
في كلام المستدل حيث كانت عبارته في الملازمة مشعرة بان المراد مفهوم احدهما
من حيث هو مع قطع النظر عن تحققه في ضمن الفرد وكلامه في التقسيم صريح في ان
المراد منه المعتبر على نحو يتحقق في ضمن الفرد والا لم يتصور التعدد فهذا ايراد آخر
على المستدل وانت علمت بما قررنا انه لو حرر كلامه في الملازمة لم يندفع شيء
من الجوابين بخلاصته اذ الحاصل ان ههنا احتمالين لتوجيه القول بان الواجب
في المخير هو احدهما يمكن دفع الدليل بالقول بكل واحد منهما وبهذا يظهر انه لو ترك
في الاستدلال اصل الملازمة وتقرر هكذا الواجب هو احدهما فالمخير فيه الجائز تركه
اما غيره او عينه الى آخر الدليل لم يندفع الجوابان عنه ولظهر لك ان اصل الملازمة في
الاستدلال غير محتاج اليه هذا ما عندي في تحقيق هذا الكلام الذي تحير فيه الاقوام
قوله وهو حصول المصلحة المبهم بيان الجامع فان مصلحة الفعل الواجب على الكفاية
يحصل بصدوره عن بعض المكلفين مبهما ومصلحة الواجب المخير يحصل بفعل احد
الامور مبهما فحصول المصلحة بمبهم قدر مشترك بينهما وهو مناط الحكم في الكفاية
فيثبت في المخير وفي قوله وان كان بلفظ التخيير اشارة الى دفع المانع من عموم
الوجوب بمعنى ان كون الوجوب بلفظ التخيير لا يمنع عمومه كما في الواجب على
الكفاية قيل في كون الكفاية بلفظ التخيير نظر وجوابه ان التخيير في الكفاية وان لم يكن
لفظا لكنه معنى كذا ذكره س ره اقول لا حاجة في جواب ما قيل الى الرجوع عن الكلام الذي
صرح به في الشرح بان تقاس هذا الكلام ناظر الى ما نقله عن المخالف في اثبات
ان الواجب على الكفاية واجب على احد مبهما بقوله قالوا ثالثا فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة وهو التصريح بالوجوب على طائفة غير معينة فاراد بلفظ التخيير
ان الواجب هو حصول الفعل من احدهم ايا ما كان قوله فيكون سندا للمنع
قال س ره ان قلت فليحمل ما في المشهور على المنع وليجعل الاجماع بترك البعض سندا

فلا يمنع قلت على هذا كان التعرض للاجماع سندًا كما قيل التعرض للاجماع لتقوية السند
فلا استدراك بل الحق في الجواب ان اذا تعرض للاجماع في مقام السند كان
السند يبطل واذا ترك لا يبطل ولا ينسخ نعم يمكن توجيه كلام المتن بانه ناظر الى
ما نقله من الاجماع على وجوب تزويج احد الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب
اعتاق واحد من جنس الرقبة على التخيير على ما مر فان ذلك يحصل الاجماع على التاثيم
بترك البعض الغير المعين من حيث انه غير معين قوله وهو لمن زعم ان الواجب
معين عند الله استفاد هذا من ان المص نسب العلم الى الامر فقط وفيه رد على العلامة
حيث ذهب الى انه عام لا اختصاص له بمذهب منهم كالدليل الاول والثاني اقول
قد عرفت ان الدليل الثاني ليس على ما ينبغي تقديم دليل المذهب الثالث المعتزلة على
دليل المذهب الثاني ليس لخشي من توسط الدليل الخاص بالاول من الادلة العامة
اقول ينبغي ان يقرر الدليل هكذا يجب ان يعلم الامر الواجب لان الامر هو الله
تعالى والماهي ما قرره حيث اثبت كونه معلوما لله تعالى من كونه تعالى امرًا فيرد عليه
انه كما يجب علم الامر يجب علم المامور به اذ علم المكلف والمكلف معا مما لا بد على
ما مر والجواب ان المراد ان علم الامر شرط لوجوب التكليف وصحته واما علم المامور
فلا يكون شرطًا والا لزم الدور وبهذا القدر حصل اختصاص الدليل بعلم الامر ولا
يرد النقض فتامل قوله الجواب انه يعلمه حسب ما او جبه هذا تقرير الجواب من قبل
المص واما الجواب من قبل المذهب الاول فظاهر اذ المجموع متعين واما الجواب
من قبل من قال بان الواجب على كل احد ما اختاره فلان كل ما اختاره كل احد
ه كان معلوما له تعالى ايضًا وكان معينا عنده وبالنسبة الى كل ضرب وكل مكلف
وبالجملة كل شيء كان معلوما له تعالى وكان معينا عنده من حيث كان معلوما وهذا
مشترك بين جميع المذاهب ولهذا ذهب الشارح العلامة الى انه مشترك
بين الجميع لكن قد عرفت انه مشترك بين جميع مذاهب المعتزلة ومذهب المص
ايضًا فلا اختصاص له بالمعتزلة ايضًا فتامل قوله فهو الواجب عليه اتفاقًا
اقول دعوى الاتفاق مما لا يساعده الخصم كيف وهو ينفيه القائل بان الواجب

رجلي

معين عند الله ما يفعله المكلف اما واجب واما مسقط للواجب قوله لانا نقطع
بان المكلف فيه سواء فعل هذا او ذاك سندا او الا فمنعه عند القائل بان الواجب على كل
احد ما يختاره ظاهر بل هو عين المتنازع فيه قوله هذه ثالثة مسائل الوجوب
لم يصدر المص حكم الواجب الموسع بلفظ المسئلة بل جعله رديفًا للواجب المخير
تنبيها على ان الموسع يرجع في التحقيق الى المخير اذ المؤداة في كل جزء من الوقت
غير المؤداة في غيره والواجب هو احد اشخاص الصلوة المماثلة في النوع المتحدة
في المحل المتمائزة بالاوقات في الشخص المشهور فصدره بها نظرا الى ما
بينه وبين المخير من نوع مغايرة والتفصيل ان الواجب اذا تعلق بوقت معين
فاما ان يساوي ذلك الوقت الفعل كصوم رمضان فذلك الواجب يسمى
مضيقًا وذلك الوقت يسمى معيارا والتكليف بمثله جائز اتفاقا او ينقص الوقت
من الفعل فيمتنع من منع التكليف بالمحال الا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل
عذره كما اذا طهرت المراة وبلغ الغلام وقد بقي من الوقت قدر ربع
ركعة فقط فانه يجب فيه القضاء بمعنى انه يجب اداء ركعة في الوقت والباقي
خارجه فالباقي قضاء لكن صار في حكم الاداء على ما مر وبعضهم تركه للاختلاف فيه
او يزيد الوقت على الفعل وهذا هو الواجب الموسع والوقت يسمى ظرفًا واو
ويختلف فيه فذهب الجمهور الى ان جميعه وقت للاداء بلا بدل بمعنى ان ايقاعه
في اي جزء منه ايقاع في وقته وكان اداء من حيث خصوصيته كونها ظرفًا اصلًا
لا من حيث كونها فردًا للواجب المخير قوله او العزم فيه على الفعل في ثاني الحال
دل هذا الكلام على ان العزم ليس بدلا عن نفس الفعل حقيقة حتى يتوجه على
القاضي ما في المنهاج من ان العزم لو صح بدلا لتادى الواجب به ضرورة تادي
المبدل منه بالبدل ومن انه يلزم تعدد البدل وهو العزم في كل جزء من الوقت
مع وحدة المبدل عنه وهو الفعل لان المبدل منه هو ايقاعات الفعل في
اجزاء الوقت والبدل هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو
ايقاعات العزم فيها الا في الجزء الاخير فكل واحد منهما متعدد وكل بدل

يتادى فيه ببدله على تقدير كون العزم ~~فيما الاخر الجزء الاخير فكل واحد~~ بدلا وكذا يندفع
ما قيل من ان البدل انما يصار اليه عند العجز عن المبدل منه كالتيمم والوضوء وذلك
لان ذلك فيما لا يكون على سبيل التخيير **قوله** وقال الكرخي هذا اى كون فلا
يسقط به الغرض فان قلت اذا لم يبق اخر الوقت على صفة التكليف فلا يتحقق
الوجوب في شانه حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق ههنا وجوب ثم يسقط
اذ عندهم لم يتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انه لم يتحقق في شانه الوجوب
ويمكن ان يقال تعلق الوجوب الازلي بفعله يسقط او يرد على الكرخي بانه لما
يصير الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجبا اقول
يمكن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء
الاخير وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول بكون وقت الوجوب آخره في مثل
هذه الصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب **قوله** ولنا ايضا
ان كان الدليل الاول عام وهذا انما ينفي الثالث والرابع فقط **قوله** فلم يصح
كما قبل الزوال اقول فيه بحث لانهم وان صرحوا بان وقته الذي كان الواجب
فيه اداء هو آخر الوقت لكن صرحوا ايضا بان ما فعل في اول الوقت كان
نفلا يسقط به الواجب وهذا بخلاف تقديم صلوة الظهر على الزوال فوقت
الظهر عندهم ثلثة اقسام ما يصح فيه ويكون اداء وهو آخر الوقت وما يصح
فيه ولم يكن اداء لكن كان مسقطا للاداء وهو اول الوقت وما لم يصح اصلا
وهو وقت الضحى مثلا وتقديم الفعل على وقته المقدر له شايع في الشرع كا
زكوة المعجلة قبل وقتها وتقديم غسل الجمعة قبل يوم الجمعة عند الامامية الى غير
ذلك والعجب منه انه نقل حديث تعجيل الزكوة عند نقل مذهب بعض الحنفية
ولم يتوجه الى دفعه مع انه يندفع به ما يستدل به على بطلان مذهبهم لان
هذا الدليل منقوض بهذه الصورة ويمكن دفعه بان الكلام في الواجب الموقت
الذي عين الشارع وقتا لادائه بحيث لو اتى به في آخره كان قضاء عند
البعض واداء الزكوة ليس كذلك لكنه مناقشة في المثال على انه نظير وشبيه

ره

يصلح سندا للمنع فتامل **قوله** وكلاهما خلاف الاجماع اقول فيه بحث لان القائل
بان وقت الفعل هو اول الوقت لا يخ اما ان يقول بان القضاء عصيان ام لا
فعلى الثاني يمنع الملازمة القائلة فيكون بتاخيره عن وقته عمدا عاصيا بل يجعل
القضاء فيهن ما فيه عصيان كما لو اخر الظهر الى الوقت المختص بالعصر وما لم يكن
كذلك كتاخيرها الى آخر الظهر وعند هذا الظهر يعني الموسع عند هؤلاء وعلى الاول يمنع
الاجماع ولما الظاهر هو الاول **قوله** الجواب انا نقطع ان الفاعل للصلوة دل على
ان هذه المقدمة مما علمت ضرورة من الدين او انها مجمع عليها اجماعا قطعيا
فلا يحتاج الى الاستدلال بانه لو كان ممتثلا لاحد الامرين لجاز الاقتصار على
العزم حتى يتوجه ما قيل انه ان اريد الفاعل للصلوة في آخر الوقت يمنع الملازمة
لان اخر الوقت يضيق للفعل وان اريد الفاعل للصلوة في اوله فبطلان اللازم
ممنوع على انه لو كان هذا الجواب منعا لا معارضة لم يتوجه ما ذكر اصلا **قوله** بل لان
العزم قال في شرح الشرح يعني ان من احكام الايمان ولوازمه ان يعزم
المؤمن على الاتيان بكل واجب اجمالا لتحقق التصديق الذي هو الاذعان
والقبول وان يعزم على الاتيان بالواجب المعين اذا تذكره تفصيلا كالصلوة
مثلا سواء دخل الوقت او لم يدخل على ما تقرر في المشهور وحينئذ بان العزم
على فعل كل واجب قبل فعله من احكام الايمان وكان العصيان لذلك واما
تفريع قوله فلو جوزنا على ما سبق فليس مما ينبغي لان عدم العزم لا يلزم يستلزم
تجويز الترك اقول فيه نظر اما اولا فلان العزم على الاتيان بالفعل هو ارادة
الاتيان به وليس ارادة الاتيان بكل واجب من لوازم الايمان وتحقق
التصديق بما جاء به النبي وتخلف العزم على الفعل الواجب عن التصديق
بوجوبه مما لا يخفى على احد ولو كان ما ذكره حقا لزم ان يكون كل من ترك واجبا
بل ترك العزم عليه وقتا من الاوقات غير مؤمن وليس المراد من كونه من
احكام الايمان انه لازم له لا ينفك عنه بل انه من توابعه وروادفه واما ثانيا
فلان وجوب العزم في كل واجب قبل الفعل وبعده اى دائما قد منعه بعض

الشارحين وقال ان اراد بالعزم ايصال الفعل فهو صحيح لكنه لا نزاع فيه وان
اراد به القصد على الفعل في ثاني الحال فلا نم وجوبه قال الشارح نبه على ان مراده
من وجوب العزم في كل وقت عدم تجويز الترك وهذا هو الحق لانه كثيرا ما يخطر
الواجب بالبال ولم تجد في النفس ارادة بالفعل ولا ترك بل اللازم عدم
ارادة الترك وعدم تجويزه فتامل واما ثانيا فلان صحة التفريع يقتضي تعلق الاثم
بتجويز الترك في ذلك لا زمن استلزام تجويز الترك عدم العزم وهو واضح
اذ لو كان العزم واجبا في كل وقت ففي صورة تجويز الترك وهو حين عدم العزم
كان يتحقق الاثم ولا يقتضي صحة التفريع استلزام عدم التفريع العزم لتجويز الترك
على ما زعمه وقد قيل في الجواب عن هذا انه اراد بالتجويز عدم الجزم لما سيجئ في بحث
الاحكام ان الواجب له اعتباران منها ان الجزم بعدمه كما يقال في التعليقات
وان غلب على الظن لكن فيه تجويز اقول هذا الكلام مبني على حمل العزم الجزم
على التصديق وليس بصواب ولعل هذا التوهم نشأ من قول الشارح فلو
جوزنا وليس المراد من التجويز الاحتمال العقلي المقابل للجزم بل ما يقابل العزم والارادة
فتدبر **قوله** ومذهب الشافعية اي البعض منهم وهو المذهب الثالث المشار اليه
بقوله وقيل وقته اوله في الشرح والمعنى انه لما علم دليلهم مع جوابه من دليل
الحنفية مع جوابه وفيه ان قوله لانه عكسه لا يناسبه ولعل المراد ان ماخذه
مناقض ماخذ الشيء مع ضده لا اخذ الشيء من شبهه ومثله والاظهر ما ذكره بعض
وهو ان المعنى لما علم دليله بالجواب من دليل الحنفية وكذا علم جوابه من دليلهم
لانه عكسه تركه اختصارا اذ علم من الجواب جواز التعجيل والايقاع في اول الوقت
على صفة الوجوب فيقال لو لم يكن واجبا في اول الوقت لما خرج عن عهدة
التكليف بادائه فيه والتالي باطل اجماعا وجوابه انه لا يلزم من وجوبه في
اول الوقت بعينه الوجوب لجواز ان يكون على سبيل التخيير في اجزائه و
ايضا لو تعين في اوله لما جاز تاخيره وقيل المراد بالعكس قلب البعض
والمقصود ان مذهب الشافعية دليلا وجوابا معلوم من دليل الحنفية اما

الاول

الاول فلان دليله هو انه لو كان واجبا في اخر الوقت لعصى بتقديمه لانه ترك للواجب
وهو ظاهر البطلان بل دليلهم هو انه لو كان واجبا في اول الوقت لعصى بتاخيره
لانه ترك للواجب فيعلم منه بادنى تامل تغييره واما انه علم جوابه من دليلهم معا
معارض بدليله فيكون دليلهم جوابا عن دليله **قوله** واخر الفعل عنه اي عن
ذلك الجزء الاول الاولى ان يقول واخر الفعل اليه اي الى الجزء والمراد انه لم
يفعله فيما قبل ذلك الجزء وفي قوله ثم ظنه الموت اشارة الى بقاء الظن
مع التاخير اذ لو لم يبق الى الظن لم يكن في التاخير عصيان ويفهم منه حال
ما اذا شك في الموت وهي انه لا عصيان في التاخير يدل عليه كلام بعض حواشي
شروح المنهاج **قوله** ولا خلاف معه في المعنى فان القاضي يوافق الجمهور
في انه فعل واقع في وقت مقدر له شرعا اولا وهم يوافقونه في كونه قضاء
خارج ما صار وقتا له بحسب ظنه فلا منازعة في المعنى الا ان يريد القاضي
وجوب نية القضاء بناء على ان ذلك الظن لما صار سببا لتعيين ذلك
الوقت لان يفعل فيه بحيث لو تاخر عنه كان عاصيا فاذا فعل في خارجه كان
قضاء اذ لا عصيان في فعل الاداء ان يفعل في الوقت المقدر له شرعا
او بحسب ظنه لا بحسب الواقع فقط كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل
دخوله ثم اوقعه في الوقت فانه قضاء وجب نية القضاء على الظن مع انه
اوقعه في المقدر له شرعا او بحسب الواقع وهو بعيد اذ لم يقل به احد وجوب وقت
نية القضاء وما ذكر من الوجهين مردود اما الاول فلما ذكره من انه اذا اعتقد
بانقضاء الوقت قبل دخول الوقت واخر فانه يعصي اتفاقا وبعد ظهور خطاء
اعتقاده اذا اوقعه في الوقت كان اداء ووجب نية الاداء واما الثاني
فلان وجوب نية القضاء فيما ذكر لعدم ظهور خطاء الظن وفيما نحن فيه
ظهر خطاؤه على ما هو المفروض وعند ظهور الخطاء وجب نية الاداء كما في
الصورة التي ذكرها الشارح **قوله** فالتحقيق انه قد يعصي اشار بلفظ التحقيق
الى ان فيه خلافا والى ضعف قول من قال بالعصيان بدليل تحقق الوجوب

وزدد ذلك القول بوجهين احدهما ان معنى الواجب على ما مر ما يذم شرعا تاركه
في جميع وقته اختيارا وههنا ما تركه في جميع وقته باختياره بل تركه في بعضه باختياره
وفي بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وثانيهما انه على تقدير عدم الموت لا
يعصي اتفاقا فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا للعصيان وقد رده
الش رح ايضا بان التاخير جائز له الى الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع
ولا تاثيم في فعل الجائز **قوله** اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى التكليف بالمحال هذا بناء على انه
جعل شرط الجواز العلم بالسلامة اذ لا يكفي الظن بها لان المفروض تحققه بمعنى الشرط
فيجاب لانا ثم اقول ولو جعل الشرط نفس سلامة العاقبة في الواقع لم يتاد الى
تكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم تكن اختيارية للمكلف لكنها غير ممتنعة
الوقوع فليس التكليف المشروط بها تكليفا بالمحال بخلاف ما اذا كان الشرط العلم بها
فانه ممتنع الحصول بالعادة وقد اعترض على التكليف بالمحال بعد حمل الكلام على ان
الشرط هو العلم بالسلامة بانه انما يلزم ذلك ان لو وجب عليه التاخير بشرط
العلم لان الشرط لما كان ممتنع الحصول كذا المشروط اما لو جاز له التقديم
فلا تكليف بالمحال لان المكلف مع القدر المشترك بين الجائز والمحال مدار بين
الجائز والمحال جائز فليس بمحال نعم يلزمه على هذا الاشتراط ان لا يكون ذلك الفعل
واجبا موسعا بل مضيقا بالنسبة اليه اذ لا يجوز له التاخير المشروط بالعلم بالسلامة
العاقبة وايضا قد عرفت ان الموسع مندرج تحت المخير فيلزم المخير بين الجائز والمحال
وهو رفع حقيقة التخيير فيصير واجبا معينا لا مخيرا ويمكن حمل كلام الشارح الى انه
ينجر الى تكليف المحال على سبيل البداية لكن الكلام في عدم جواز ذلك الا ان يقال
انه مشهور على الحكيم تعالى غير جائز فيكون تكليفا محالا لا التكليف بالمحال **قوله**
وهذا الخلاف ما وقته العمر يفهم منه ان الكلام كان في الموسع الذي ليس وقته تمام
العمر كالظهر مثلا وهذا الكلام مبني على الفرق بينهما وهذا الفرق خلاف مذهب
الجمهور وفي المحصول يجوز له التاخير فيما وسع له العمر بشرطان يغلب على ظنه
انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين وعصى بالتاخير مات او لم يمت وفي المنهاج

الموسع كالعمر كالحج وقضاء الفوايت فلا التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر لمرض
او كبر اي اذا لم يكن توقعه للفوات على تقدير التاخير لعلة المرض والكبر فاسكن
الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل لان ما ليس وقته العمر ان لم يجز تاخيره
اصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان بالتاخير مع الموت فجاءة
اذ لا تاثيم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره
وعلى تقدير عدم الفرق لا يحصل الدليل الدال على جواز التاخير فيما وقته ليس
تمام العمر فقصد دفعه بان في الموسع الذي وقته العمر لو جاز التاخير ابدا
واذا مات سلم بعصيان لم يتحقق الوجوب اصلا بخلاف الظهر مثلا فان جواز تاخيره
الى ان يتضيق وقته كذا ذكره فكس اقول اذا فرض وقوع الفجاءة قبل وقت
التضيق فلو جاز له التاخير واذا مات سلم بعصيان فلم يتحقق وجوب اصلا فالوجوب
ان يقال ترك الظهر في الصورة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المقدر
له شرعا فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف
ما وقته العمر اذا ترك بالفجاءة لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شرعا
لانه تمام عمره واعترض عليه بكلام موافق لما ذكر في بعض شروح المنهاج من ان
الفرق المذكور لا يقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين غايته
انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما لمقاومة كل منهما
الآخر ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه ان المعارضة عن ارتفاع
الوجوب دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فيحمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها
يتعين اعمال المعارض القطعي اقول ما ذكر من الدليل قطع القطعية مقدماته على
ما لا يخفى واما المعارض فليس بتام سيما ان يكون قطعيا مفيدا للعلم وذلك
لانه لا يلزم رفع وجوبه لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر له شرعا بحسب ظنه
اذ الوقت بحسب ظنه ازيد من هذا وكذا يدخل في تعريف الواجب على ما
نقل عن القاضي اذ يصدق عليه ان تاركه يذم بوجه ما وذلك اذا تركه
مع ظن الموت فتامل وبما ذكرنا يندفع ما في بعض شروح المنهاج معترضا

على صاحب المنهاج بانه مشكل لاستلزامه عدم الوجوب اصلا بالنسبة الى
من لم يترقب الفوات لامارة ومات القهم الا اذا التزم جواز انفصال نفس
الوجوب عن وجوب الاداء **قوله** فهذا لا يكون ايجابا بالتحصيل النصاب الزكوة
اقول فيه بحث على تحرير محل النزاع وهو ان النزاع في ان الامر بالواجب المطلق
هل هو امر بالمقدمة حتى يكون المقدمة واجبة بنفس ايجاب ذلك الواجب
ام لا ثم اشار الى ان الاطلاق والتقييد في الواجب امر اضافي يختلف
بالقياس الى مقدمة فقد يكون الواجب مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا
بالقياس الى اخرى كالصلوة فانها بالقياس الى الوضوء مقيدة بالبلوغ والعقل
وبالقياس الى الطهارة مطلقة اذ ما لم يحصل البلوغ والعقل لم يحصل وجوبها لكن
يجب الصلوة عند قيام وقتها وان لم يكن الطهارة فالمقدمة في الاول شرط
للوجوب وفي الثاني شرط لوجود الواجب ويسمى معتبرا شرعا سواء كان شرطا
لنفس الوجود اذا كان الواجب مما لا يمكن حصوله عقلا او عادة بدون تلك المقدمة
ويسمى شرطا عقليا او عاديا او كان شرطا لكونه معتبرا شرعيا ويسمى شرطا
شرعيا والمص كانه اصطلح وسماه شرطا قال في شرح الشرح لا اختلاف
في ايجاب الاسباب فالامر بالقتل او الضرب بالسيف مثلا والامر بالاشباع
امر بالاطعام انما الخلاف في غيره وتقريره على ما ذكره القوم ظاهر لانهم
يريدون بما لا يتم الواجب الا به ما يتوقف عليه وجوده شرعا او عقلا
او عادة ويحترزون بالمقدور عما لا يكون في وسع المكلف كتحصيل القدم
في القيام وكعدد الاربعين في الجمعة ونحو ذلك ويعنون بالشرط ما جعله الشارع
شرطا لذلك الفعل اذ كان يتصور وجود الفعل بدونه كالطهارة للصلوة الا ان
المص كانه يعتقد ان الواجب بالنسبة الى الامور التي يلزم فعلها عقلا او
او عادة ليس واجبا مطلقا اذ الايجاب مقيد بحصولها فلا يدخل هي تحت
ما لا يتم الواجب المطلق الا به فلا يفتقر الى الاحتراز عنها بقيد المقدورية
فلذا فسر بان يتأتى الفعل بدونه عقلا او عادة على ان معنى ان المكلف عند

الاتيان

الاتيان بالواجب يتمكن من فعل تلك المقدمة وتركها وهذا تقرير الشرح وعليه يحمل
مبنى على حمل قوله يتأتى الفعل بدونه وصفا كاشفا للمقدورية وذلك ان المقدمة
المقدورة لا يتناول الا ما سواه شرعي شرطا ضرورة ان ما يلزم فعله عقلا
او عادة لا يكون مقدورا بهذا المعنى ويكون التقييد بقوله شرطا لغوا اذ
التعميم بقوله غير شرط لطفا لا ولى ان يراد بالمقدورية مفهومها الظاهر اي ما يدخل
تحت قدرة المكلف ويحمل قوله يتأتى الفعل بدونه وصفا مخصصا لا كاشفا اي
الا ان كان مقدورا بهذه الصفة فهو واجب والا فلا انتهى وفيه نظر اما اولا فلما
قيل في بعض الحواشي موافقا لما قيل في بعض شروح المنهاج ان الخلاف قد وقع في السبب
ايضا وكلام المنهاج صريح حيث قال وجوب الشئ مطلقا يوجب وجوب
ما لا يتم الا به وكان مقدورا قيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما
والقول الثاني مما اختاره المرتضى الشريف ولم يذكره المص ووجهه ان حصول الواجب
واجب عند حصول السبب بخلاف المشروط بالقياس الى شرطه فالسبب اشد تعلقا
كانه اريد بالسبب العلة التامة لا المقتضي فحكمه والفرق ضعيف لاستوائهما في امتناع
تحقق الواجب بدونهما وهو مناط الوجوب في السبب فلا دخل فيه لاستلزام
تحققه تحقق السبب والقول الثالث لا يأبى عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله
لا فيهما على نفي الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما
هو الظاهر حتى لا يكون مذهبا آخر لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فهو مع غفلته
عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب ايضا ووجه هذا المذهب ان ايجاب
الشئ لا يوجب ايجاب غيره ورد بانا لا نعلم ذلك فيما يكون ذلك الغير مما يتوقف
عليه الشئ اقول وايضا قول الشارح بعد ذلك حيث قال فالجواب لا نعلم الاجماع وان
سلم فهو في الاسباب خاصة يدل على تحقق الخلاف في الاسباب فان منع اجماع وجوب
تحصيل الاسباب الواجب في قوة الخلاف في وجوب الاسباب عند ايجاب
المسببات اقول واما ثانيا فلانه حمل قول الشارح فكانه يرى ذلك اشارة الى
ما يلزم فعله عقلا او عادة لا الى البعض الذي لا يمكن تحصيله من الآلات قيدا في الوجوب
مقطوع به متفق عليه بين الكل لكن على هذا يلزم مفاسد مثل انه يلزم على المختار

المص ان وجوب غسل الوجه مشروط بغسل بعض الرأس فمن لم يغسل بعضا من الراس
لا يجب عليه غسل الوجه في الوضوء وكذا من لم يترك الاكل شيئا لا يجب عليه الصلوة الى
غير ذلك وفي ذلك خلاف للاجماع واما ثالثا فلان المراد بالواجب في قول الشارع
مختار المص ان ما لا يتم الواجب الا به هو الواجب المطلق حيث صرح بان الكلام
فيه فحينئذ التفسير التقييد بقوله مقدورا لغوا اذ ما لا يتم الواجب المطلق الا به اذا كان
اطلاقه بالقياس اليه لا يكون في هذا التوجيه الا الشرط الشرعي الذي يمكن للمكلف
ان يلتزم بالفعل بدونه عقلا او عادة وليصير قوله والا فلا مما لا معنى له اذ لم يمكن
تحقق مقدمة الواجب المطلق لم يكن مقدمة عقلية ولا عادية ولا شرعية حتى
يدخل تحت قوله والا فالصواب جعل ذلك اشارة الى ما لا يمكن تحصيله من الالات
كما فعله سكه وهذا اعتذار من قبل المص حيث لم يورد قيد الاخراج لا ما يدخل
تحت قدرة المكلف كغيره لانه جعل مقدورا احترازا عن المقدمة العقلية
والعادية والمعنى ان الوجوب بالقياس الى هذه الامور مقيد فكان خارجا
عن البحث اذ قد عرفت ان الكلام في الواجب المطلق واما ايراد لفظ كان فيها
فبالنظر الى عدم القطع بكون الباعث له مما تركه قيد الاحتراز عنه واما رابعا
فلان شرطا على توجيه الشارح كان تفسيره لقوله مقدورا فيكون المص قد صرح
في المقدور بالشرط والشارح وضح تفسير الشرط بوضعه حيث قال يتأتى
الفعل بدونه عقلا او عادة مع انه وصف كاشف له لا ايضاح وبه يندفع ما اورده
بقوله وح يكون التقييد بقوله شرطا لغوا وكذا قوله والتعميم بقوله غير شرط
باطل وذلك لان شرطا في كلام المص ليس قيدا للمقدور بل صفة كاشفة
له والمقدور قيد لما لا يتم الواجب المطلق الا به فالتقييد بالشرط والتعميم بغير
الشرط ليس تقييدا وتعميما للمقدمة المقدورة بهذا المعنى حتى كان الاول لغوا
والثاني بطل المقدمة مطلقا نعم لو عمم قوله وغير شرط بحيث يتناول ما لا يدخل
تحت قدرة المكلف كان باطلا اذ الاكثر لا يقولون بوجوبه لكن قد علمت
ان ذلك لم يدخل تحت ما لا يتم الواجب المطلق الا به اذ الوجوب مقيد به
واما خامسا فلان ما جعله اولا في توجيه كلام المص فاسد اذ عنده جعل المقدور

على هذا المعنى لا يخلو اما ان يحمل الواجب على المطلق على ما هو الظاهر كما صرح به الشارح ان الكلام
فيه فالتقييد بالمقدور يكون مستدركا اذ الواجب بالنسبة الى غير المقدور بهذا المعنى
كان مقيدا لا مطلقا وان اريد بالواجب مطلق الواجب فلا بد من قيد يحترز
به عن المقدمة التي كان وجوب الواجب مقيدا به كتحصيل النصاب للزكوة و
وتحصيل الاستطاعة للحج لان مثله مقدور يتأتى الفعل بدونه عقلا وعادة لكن الشارع
جعله شرطا للفعل فلا بد من حمل الواجب في تحرير المسئلة على الواجب المطلق كما صرح به
الشارح وح لو حمل المقدور على المعنى المشهور كان مستدركا فينبغي حمله على ما
حمله الش والشارح حيث قال اولا انما الكلام في الواجب المطلق وقال ثانيا ما لا يمكن
تحصيله من الالات قيد في الوجوب اشارة لهذا وقد ينبه على تخطئة غير المص
ثم لا يخفى ان الفرق بين الشرط وغيره في كلام المص مصرح به ولا يبتني على حمل المقدور
في كلامه بمعنى فسره الشارح به فلا في كلامه شك انه لو ثبت ان المراد بالمقدور
ما فسر به الش كان كلام المص مبنيا على المشهور في مقامين احدهما الفرق بين
الشرط الشرعي وبين غيره والثاني في معنى المقدور ما يحترز به عنه ليس مراده كك
ان كل واحد من الامرين لازم من تفسير المقدور بما ذكر مبني عليه ان الاول
كان ثابتا محققا في كلامه فاذا ثبت ذلك تحقق الامر الاخر فيتحقق مجموع الامرين
مترتب على ثبوت هذا فتامل **قوله** لو لم يجعله يكن شرطا قال في شرح الشرح
لا خفاء في ان النزاع في ان الامر بالشيء هل يكون امرا بالشرط وايجابا له اولا و
وجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع
بانه يجب الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلوة وهذا الكلام كان الشرط
العقلي واجب عقلا فهذا لا نم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان
بجميع ما امر به وانما يصح لو لم يكن الشرط مامورا به بامر اخر وان اراد الامر المتعلق
باصل الواجب فلا نم انه اذا اتى بجميع ما امر به يجب صحته وانما يجب لو لم يكن
له شرط اوجبه الشارع بامر اخر اقول يمكن ان يقال الواجب قد يكون
اصليا بان تعلق به الامر اصالة وصريحا وقد لا يكون والاول قد يكون واجبا

لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا لغيره كالوضوء ولا نزاع في ان مقدمة الواجب اذا كان
من قبيل القسم الاول الثاني بان تعلق به امر آخر صريحا كالوضوء واجب انما النزاع
فيما لم يتعلق به صريح امر آخر هل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة ام
لا فقوله وانما يصح لو لم يكن الشرط مامورا به بامر آخر خلاف المقدر اذ الكلام فيما لم
يكن هناك امر آخر تعلق بالمقدمة وهذا التحقيق ما افاده ههنا حيث قال يريد
ان الشرط الشرعي يجب بذلك الامر الذي وجب به الفعل المشروط اذ لو لم يجب
به وليس هناك امر آخر يقتضي وجوبه على ما هو المفروض لزم ان يكون ذلك الفعل
المشروط تمام ما امر به فاذا اتى به حال عدم الشرط صدق به انه اتى بجميع المكلف به
المامور به فيجب صحة ما اتى به واجزاؤه وخروجه عن عهدة التكليف وهذا ينافي حقيقة
الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط فلا يكون الشرط الشرعي
شرطا للفعل قطعا حيث لا يمكن اجراء هذا الدليل في الشرط العقلي والعادي
كما لا يخفى الى هنا كلامه اقول فان قلت هذا مردود بما قرره اول الكلام حيث
قال لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان بذلك الواجب فيلزم
ان كل شرط شرعي تعلق به امر آخر مستفاد من شرطية لذلك الواجب فالشرط
الشرعي الذي لم يتعلق به امر آخر لم يكن متحققا قلت الشرطية من خطاب الوضع
وليس صريح الامر والايجاب فالخلاف فيما لم يتعلق به امر آخر غير ما
تعلق به امر آخر غير ما تعلق بمشروطه اذا كان شرطا شرعيا هل يجب ام لا وحاصل
يكون جعله شرطا له ايجابا ام لا هذا لكن ظاهر كلامهم في محل النزاع هو ان
ايجاب المشروط هو بعينه ايجاب الشرط لا ان جعله شرطا ايجاب له وتوجيهه
وتوجيهه ظاهر لان مجرد جعله شرطا لا يستفاد منه ايجابه ما لم يلاحظ كونه
شرطا للواجب فلايجاب الواجب له مدخل في ايجابه الا انه غير مستقل
في ذلك بل لا بد من ملاحظة الشرطية وظاهر انه لم يقل احد بان مجرد ايجاب
الواجب ايجاب للشرط الشرعي من غير ملاحظة جعل الشارع شرطا اذ ذلك
كلا ان مجرد الشرطية لم يكن ايجابا للشرط المتحقق في المندوبات فالتحقيق

ان من ايجاب الواجب مشروطا بالشرط الشرعي لزم ايجاب الشرط وهذا هو مرادهم
اذا قالوا ايجاب المشروط ايجاب الشرط هكذا احقق المقام **قوله** واما ان غيره لا
يجب يعني لو استلزم وجوب الواجب المامور وجوب غير الشرط بذلك الامر لزم
تعقل الواجب بذلك الامر للغير اذ لو لم يلزم لادى الامر بشيء وايجابه مع عدم
شعور الامر به وهو بديهي الاستحالة واللازم اعني لزوم تعقل الموجب له باطل
لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل بل بحصوله مع الذهول عما يلزم الفعل عقلا او عادة
والمراد ان نفس ايجاب المشروط لا بعض ايجاب الشرط العقلي او العادي فلا يرد ان
الموجب هو الله تعالى ولا يتصور في حقه الذهول وبهذا التقرير يندفع ما اورده
العلامة ان الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشيء غير
مشعور به محال بالبديهة اقول من قال بوجوب الشرط العقلي بايجاب المشروط
لا يقول بانه صار مامورا به صريحا حتى يلزم تعقل الموجب بذلك الامر له
بل قال ان وجوبه لازم من ايجاب المشروط من غير لزوم شعور الموجب بذلك
اللزوم ولا باللازم اذ لا يلزم انه اذا لزم شيء من فعل غير اختياري ان يكون
للفاعل شعور بذلك اللازم فتامل **واعلم** انه سيجيء في بحث المنطوق الغير الصر
الصريح انه ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة وفسر دلالة الاشارة
بما يدل اللفظ على معنى بالالتزام ولا يكون ذلك المعنى الالتزامي مقصود المتكلم
وضرب لها امثلة فمنها قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين
فقيل وما نقصان دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف
دهرها فدل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان
ذلك غير مقصود لكنه لازم من حيث انه تصدى لها للمبالغة في نقصان دينهن
والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة وهو زمان
الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره
ومنها قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين علم منهما
ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الآيتين كذا ذكره
الشيخ في ذلك الموضع ولا شك في دلالته على ان الاحكام قد يستنبط من الكتاب

والسنة من غير ان يكون مقصوده من الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انه لا كلام ان النزاع في
ان الامر بالشيء هل هو الامر بالمقدمة بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب
المتعلق بالمقدمة مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب كما هو المستفاد
من كلام المصنف في الدلايل التي ذكرها في ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب
دلايل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لابد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع
وان اردت به انه مامور به بالخطاب الاصلي شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين
دليله انتهى فالحق ان مقدمة الواجب في غير الشرط الشرعي لا تجب كما اختاره
المص واما الشرط الشرعي فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله
وجوبا بمنزلة الخطاب المتعلق بوجوبه الا ان النزاع في الاعم من ذلك فالحق
مع الجمهور ان مقدمة الواجب في الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر
ان النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب
واجبا مطلقا سواء كان تعلق بالخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط
حكم الوجوب مطلقا وسيجيء في بحث ان الامر بالشيء نهي عن ضده زيادة
توضيح لذلك هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام والتكلان على التوفيق قال قس سره
ولا يرد النقض بالشرط الشرعي اذ لابد من لزوم تعقله لان الشارع لما جعل
الفعل موقوفا عليه فقد جعله موقوفا من تمته فاذا طلب الفعل فقد طلبه من حيث
هو موقوف عليه والا يلزم ذلك المحذور اقول لا يلزم من جعل الشارع
الفعل موقوفا عليه ان يكون عند الطلب الفعل مدركا له اذ يعلم بالضرورة انه
يجوز انه يجوز من السيد جعل امر شرطا لفعل مخصوص من عبده او لا ثم طلب ذلك
الفعل منه بلا شعور له حين الطلب بذلك الامر الذي جعله سابقا شرطا
له نعم يمكن ان يقال وجوبه لازم لا من ايجاب المشروط وجعله مشروطا به من غير لزوم
شعور فمن الشارع بذلك الشرط حين الايجاب لكن قد عرفت انه مشترك
بين الشرط الشرعي والعقلي والعادي قوله وايضا التعلق داخل في حقيقة
الوجوب وذلك لانه طلب مخصوص لا بد فيه من تعلقه بالمقصود وكل ما يتعلق
به الخطاب كان واجبا وما لم يتعلق به لا يكون واجبا فلو وجب اللازم العقلي

او العادي

او العادي للفعل ولم يتعلق به خطاب طلب ضرورة ان الامر الوارد بوجوب الفعل
ليس له تعلق باللازم لما كان التعلق داخلا في حقيقة الوجوب وهو باطل والشرط الشرعي
قد تعلق الخطاب بناء على ما عرفت ويأتي من ان التعلق في الوجوب والطلب ليس ذاتيا
غايته انه لازم بين لا يمكن تعقلها بدونه فليس الضار للمقصود حصوله على التقديرين
كذا ذكره ره وبهذا التقرير يندفع ما اورده العلامة وهو انا لا نم ان لم يتعلق به خطاب اللازم
طلب بل هذا عين النزاع فان دعوى كونه واجبا هو ان خطاب طلب الملزوم
متعلق به اذ حاصل الدليل ان الواجب ما تعلق به الخطاب ومن المعلوم بالضرورة ان مقدمة
الواجب العقلية لا يكون مخاطبا به بهذا الخطاب المتعلق بذلك الفعل الواجب
والمفروض انه غير مخاطب بخطاب آخر فكيف يتعلق هذا الخطاب به مع انه حين
ذلك الخطاب غير مشعور فبناء الدليلين على ان الواجب ما كان مامورا به ولا يمكن ان
يكون المامور به لا امر وعلى ان حقيقة الامر لا يتعلق بالمقدمة العقلية وانما
يتعلق بمشروطها اقول قد عرفت فيما مر انه قد يجب الشيء ولا يكون مشعورا به للموجب بل
وجوبه لازم من ايجاب مشروطه لا من ايجاب يتعلق بنفسه اذ كثيرا ما يترتب على
افعالنا الاختيارية اشياء ويلزمها من غير شعور لنا بها ويلزمها منها فتامل وايضا
ما مر من عدم الفرق بين الشرط الشرعي وغيره في ان الخطاب المتعلق بمشروط لا
يتعلق بالشرط بخصوصه فتامل وايضا لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح في
شرح الشرح ان العلامة منع الملازمة فيمن يقدر على غسل الوجه بدون جزء من
الراس ومنع بطلان التالي فيمن يعجز اقول لا يمكن منع الملازمة كما لا يخفى نعم
ينبغي ان يمنع بطلان التالي فيمن يعجز ويقال فيمن يقدر ما ذكرت في بطلان
التالي من المسالك لا يدل عليه ولا ينطبق على الدعوى لانه فيمن يقدر لا يكون مقدمة
فيكون خارجا عن البحث فتامل وذلك لا يجري في الشرعي او بطلان التالي فيه
ثم والمراد بغير الواجب غير الواجب مطلقا لا غير الواجب بالذات حتى تمنع
الملازمة وكذا الدليل الآخر لا يجري في الشرعي اذ يلزم ان تارك الصلوة مع
الوضوء يعصي بترك كل منهما لكن يرد عليه ان الضروري في الواجب ان

ان ليصير تركه سببا للعقاب في الجملة اعم من ان يكون سببا للعقاب لذاته ولانه
ترك لذلك الواجب كما في الواجبات لذاتها او لان تركه وسيلة الى ترك ما هو
واجب لذاته كما في الواجبات بغيرها وعند هذا يظهر ان الوضوء لا يكون تركه سببا
للعقاب لانه يستلزم ترك الوضوء لانه واجب بغيره بل انما يصير سببا للعقاب
لانه يستلزم ترك الصلوة لكن لما كان الوضوء قد تعلق به امر آخر صريحا كما تعلق
امر مشروط حكم قدس سره في دفع النقض لجواز كون تارك الصلوة مع الوضوء يعصي
ترك كل منهما فبناء هذا الدليل على زعم ان الواجب ما يكون تركه من حيث انه
تركه منهوض سببا للعقاب كما هو المتبادر من تعريف الواجب وبناء الايراد على
ارتكاب العناية المذكورة حتى يتناول المقدمة العقلية والعادية وشرح الشرح
انه يخرج من الواجب عن الدليل الثالث الجواب عن الدليل الرابع منع ورد
منع بطلان التالي اقول كلامه يشعر بان ههنا جوابين وليس كذلك بل الجواب
اما منع الملازمة اذا اريد بالعصيان تركه في الجملة **قوله** وهو ترك الحرام اراد
به الكف عن الحرام وهو ما لا يتم الا به فيكون فردا للواجب المخير وقد عرفت
هناك ان الواجب هو مفهوم احدهما ولا منافاة بين وجوب هذا المفهوم
وكون افراده مباحة وسيجيء تفصيله وتحقيقه لوجب نية المقدمة لان
فعل الواجب عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية لقوله عم انما الاعمال
بالنيات وهذا يجري في الشرعي اذ يلتزم هناك وجوب النية شرط شرعي
للصلوة مثلا خارجة عنها فلو التزم وجوب نيتها لزم التسلسل الحق ان يقال
لا يلزم وجوب النية الا في الواجب الاصلي وحينئذ ينهدم اصل الدليل الا ان
يقال وجوب النية انما هو لتميز تلك العبادة عن غيرها والنية لا يحتاج الى
ذلك التميز لان قصد كل عبادة متميز في نفسه عند العقل عن غيره فهو مستثناة
من الحكم بوجوب النية في العبادات او يقال الدليل الدال على وجوب
النية في الاعمال ظني فيخص بما عدا النية للدليل القطعي الذي هو لزوم التسلسل
والجمع بين الدليلين اولى من الغاء احدهما او يقال النية متعلقة بنفسها

ويكفي التغاير بالاعتبار كما عند من جعلها جزء للصلوة مثلا اذ لا بد من نية الكل
الذي من اجزاء تلك النية وهذا التكلف بل الحق على هذا المذهب ان النية
متعلقة بسائر الاجزاء الآخر **قوله** وما ذلك الا لانها وسيلة اي ليس في ذلك
الوجوب والتحريم الا ان الاسباب وسائل الى الواجب والحرام فبالحقيقة
الاجماع على وجوب التوصل في الواجب فيتم الدليل ويندفع المنع **قوله** لدليل
خارجي هو ان المسببات غير مقدورة لانها اما مع عدم الاسباب فيكون ممتنعة
او مع وجودها فيكون واجبة اذ لا يمكن تركها بوجه فاذا ورد امر متعلق مطلقا
ظاهر المسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب حقيقة والكفان وسيلة
له ظاهرا فلذلك اجمعوا على وجوب تحصيل اسباب الواجب لا لانها وسيلة
اليه فلا يدل الاجماع على وجوب التوصل مطلقا فان اللوازم العقلية والعادية
اعني شروط الفعل بحسبهما لا يتأتى فيه ذلك الدليل لان الفعل معها مقدور واذا
تصورت هذا الكلام عرفت انه يمكن ادراج الاسباب في عبارة المتن في
صدر المسألة فان قوله وغير شرط شامل لها باطلاقه ولا يرد عليه ما قيل من انه
حينئذ يدل قوله وقيل لا فيهما على الاختلاف في الاسباب مع انها متفق عليها لان ذلك
ان تحقق غير الشرط بما عدا الاسباب ولا يلزم احتمال حالها لانها قد علمت ههنا الى هذا
كلامه اقول فيما ذكر نظر عرفت ان الخلاف واقع في الاسباب ايضا كما صرح به
عبارة المنهاج على ما نقلنا وكلام المتن والشرح حيث قال فالجواب انا لا نسلم الاجماع
مطلقا وان سلم فهو في الاسباب خاصة وليس معناه لا نسلم الاجماع في الجملة او في
الشرط بخصوصه كما لا يخفى فظهر ان الخلاف في الاسباب واقع ايضا فالحق ان
يبقى كلام المتن على اطلاقه ولا يخص بما عدا الاسباب كما هو الظاهر على ما اشرنا
اليه فائدة مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده في الخارج شرعا كالوضوء
للصلوة او عقلا كالمشي للحج او يتوقف عليها علم اليقيني بوجود الواجب وصدوره
من المكلف وهو على قسمين احدهما ان يكون لالتباسه بالغير فيجب
ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما انه لا يمكن الاتيان به عادة الا مع الآخر ان

بذلك الغير فيجب الاتيان به لليقين بحصول الواجب ولهذا قيل قوله يمكن ادخال هذا
فيما توقف عليه الواجب في الخارج بان يجعل المتوقف عليه بل هذا اظهر فالاول كالاتيان
بالصلوة الخمس اذا ترك واحدة ونسي ولم يدر بعينها والثاني كغسل جزء من الراس للغسل
الوجه وكستر شيء من الركبة لستر الفخذ عند من جعل العورة ما بين السرة والركبة وكدخول
جزء من الليل في الصوم فلو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا معا لان الواجب هو
كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكف عنهما معا فحرمة احديهما
لذاتها والاخرى لاشتباهها بها ولو قال احديكما طالق حرمتا ايضا اذا لم ينو واحدة بها
على التعيين وذلك لانه اذا وقع الطلاق على احديهما مبهما احتمل كل منهما الحل والحرمة
والاجتناب عن الحرام واجب ووجوبه على التعيين لا يمكن الا بالاجتناب عنهما
والفرق بين النوعين ان الاجنبية في الاول محرمة في نفس الامر دون المنكوحة
بخلاف الثاني فان كلا منهما يحتمل الحل والحرمة **قوله** احدهما انه يجوز ان يحرم
واحد مبهم اقول تعلق الوجوب بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها على ما مر معقول
لان المقصود في الوجوب هو وجود الفعل فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي
فيحصل المقصود بوجود اي فرد كان والمقصود في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق
التحريم بالمفهوم الكلي فيحصل المقصود الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة
الكلية انما هو لعدم جميع افرادها فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بواحد منهما لا
جمعا ولا بدلا والغرض انه يجوز الاتيان بكل واحد منهما بدلا فالحق ان ايقاع التحريم
متعلق بالمجموع من حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الاتيان به اصلا وليس متعلقا
بذلك المفهوم اذ يجوز الاتيان به في ضمن كل فرد بدلا ومن هذا يظهر ان القدر
المشترك بين الواجب والحرام واجب والقدر المشترك بين المباح والحرام
مباح والقدر المشترك بين الواجب والمباح واجب والقدر المشترك بين المندوب
والحرام مندوب وبين الواجب وقس عليه حال المكروه وهذا اذا اعتبر اتصاف
الطبيعة بالحكم من حيث هو بلا ملاحظة فرد معين هيهنا والا فكلما اتصف
به الفرد يتصف به الطبيعة في ضمن الفرد لاتحادهما بحسب الذات في الخارج

فتامل

فتامل نعم هذا الكلام انما يصح اذا اريد بالواحد غير مفهوم احدها كما على ما اشير
اليه في الجواب الثالث من الدليل الثاني للمعتزلة في نفي التخيير بالمعنى المختار فتامل
قوله ويكون معناه ان له تركا كما ابو هاشم قال في شرح الشرح الكتاب
ان عليه تركا ابو هاشم جمعا بان يترك الكل كما اذا اتى في المخير في الجميع وبدلا
بان يترك البعض ويأتي بالبعض كما اذا اتى في المخير بالبعض وليس له ان يجمع بينهما
كما ليس له في المخير ان يترك الجميع اقول فيه بحث اما اولا فلان مفاد الكلام
على هذا انه اوجب عليه ترك ابو هاشم ترك الاخر ووجب عليه ترك ابو
هاشم ~~ترك الاخر~~ بدون الاخر وهو ظاهر الفساد بل في ابدال اللام بكلمة
على ينبغي ايراد او بدل الواو حتى كان المعنى انه وجب عليه اما مجموع التركين او ترك
واحد فقط فيكون التخيير بين المجموع وكل واحد فقط والظاهر ان التخيير بين كل واحد
من التركين والامر فيه هين واما ثانيا فلانه على هذا يلزم استدراك قول الشارح
وليس له ان يجمع بينهما فالحق ان يفاد بالعبارة الاولى جواز ترك هذا وحده
وتركهما معا وبالثانية عدم جواز الجمع وحينئذ ينطبق على ما هو المقصود من تخيير
التحريم فتامل **قوله** انما الكلام في الواحد الشخصي يعني انه قد يقتصر على ذلك للخلاف
فيه دون الواحد بالجنس اي بالحقيقة بحيث لا يتعدد الا اشخاصا وان خالف
فيه بعض المعتزلة لانه لا اعتداد بهم وبخلافهم لكونها مكابرة لظهور ان ذات
هذا الفرد من الفعل غير ذات ذلك فلا استحالة في حسن احدهما وقبح الاخر
وصرف الوجوب الى قصد تعظيم الله والتحريم الى قصد تعظيم الصنم على ما يفهم من
الشروح لا يجدي نفعا لان الجنس وهو قصد التعظيم واحد وذكر الامدي انهم
يقولون ان السجود مأمور به واجب لله تعالى فلا يكون حراما بل المحرم قصد تعظيم الصنم
اقول ما ذكره الامدي ايضا لا يجدي اذ لا شك ان التعظيم لله تعالى واجب
وقد قالوا الحرمة تعظيم الصنم فيكون الجنس وهو التعظيم واحد بعض افراده واجب
وبعضه حرام ولا تخلص لهم عن ذلك الا بان يقول بان لا اشتراك بينهما الا
باللفظ وهو مكابرة فاحشة وايضا مفهوم القصد مفهوم جنس واحد بعضه

حرام هو الفعل الحرام وبعضه واجب هو الفعل الواجب فتامل **قوله** نظرا الى
ان الوجوب يتضمن جواز الفعل والحاصل انه ليس تعليقا بالمحرم تعليقا هو محرم في
نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز يعني يلزم من ايجابه صدق قولنا
يجوز تركه فلو كان محرما واجبا لزم صدق القضيتين المتناقضتين ولا يتصور هناك
اختلاف بحسب الزمان لان الكلام في عدم تعلق الوجوب والحرمة بفعل واحد
شخصي في زمان واحد واما تعلقهما في زمانين كما في صورة نسخ الفعل قبل وقته
فليس محلا للخلاف هنا انما الكلام في الشيء الواحد بالشخص له جهتان اي جهتان
ينفك كل منهما عن الاخرى على ما سيجيء اذ لو كانت الجهتان متلازمتين فحكمه حكم ما
اتحدت الجهة لتعذر الامتثال ح وتفصيل ان الجهتين الكائن بينهما مساواة فلا
يجوز والكائن بينهما عموم من وجه فيكون متنازعا فيه وكذا الكائن بينهما عموم و
خصوص مطلقا حتى يكون جواز الانفكاك من احدى الجانبين فيكون داخلا في
المتنازع اذ الدليل الدال على الجواز يجري هنا على ما يظهر لك في النظر الى الدليلين
وسيجيء في كلام الشارح ان النزاع ليس فيه وسنتكلم عليه هناك انشاء الله واما التباين
الكلي فلا يتصور فيه فرضا **قوله** لكن يسقط الطلب عنده كما اي الكلام بالبس آتيا
بالمامور به الذي كان واجبا بل هذا حرام فقط لكن يسقط بالواجب اذ قد
يسقط الفرض عند فعل بعض معصية كمن شرب مجنونا حتى جن اذ يسقط عنه الفرض
واستبعد الامام الرازي وقال الاعذار التي ينقطع التكليف بها محصورة ولم يصر
الى سقوط الامر عمن متمكن من الامتثال ابتداء ودواما بسبب معصية لا سبب لها
لا اصل لهذا الشرع فالقاضي وافق المتكلمين في انه لا يجمع الحرمة والوجوب في
الصلوة في الدار المغصوبة لكنه خالفهم في انها حرام يسقط بالواجب وهم لا
يقولون بسقوط بل اوجبوا القضاء **قوله** ونهاه عن السكون في مكان مخصوص
اي مطلقا لا مقيدا بالخياطة والا لكان تعليقا في العبادة وكان موجبا للغفـ(لة)

١٦١

لشيء على ما يجيء وح كان خارجا عن النزاع اذ لا ينفك السكون في الصلوة عن الصلوة
قوله فانا نقطع انه مطيع عاص او رد عليه اما اولا فلانا لا نسلم كونه مطيعا لان ما فعله ليس
هو المامور به اذ النهي عن السكون في المكان المغصوب يدل على ان الخارج هو السكون
المطلوب في الامر بالصلوة غير هذا السكون والقول بانه قد لا يشعر الامر بذلك
التخصيص حين الطلب غير مفيد ولا يتصور هذا في الشارع تعالى فهو سبحانه حين طلب
الطلب كان يدرك انه نهي عن الكون في المكان المغصوب فاذا طلب الكون
في مكان في الامر بالصلوة كان مراده الكون في غير هذا الموضع واما ثانيا فلانه فرق
بين المثالين اذ لكون فيه اذ الكون جزء الصلوة الواجبة فكان واجبا وهو بعينه
هو منهي عنه فيكون شيء واحد متصفا بالوجوب والحرمة وهذا بخلاف الخياطة فان
الواجب على العبد وهو المامور به هو فعل الخياطة والكون في المكان ليس ذاتيا للخياطة
اقول فيه نظر اما في الاول فلانا نقطع ان العبد انما يستحق العقوبة والذم بمخالفة النهي لا بمخالفة
الامر حتى لو ضرب السيد العبد فقيل لم ضربته فقال لانه لم يفعل ما امرته يعد سخيفا ولم
يكن بما لائم العقل بل لو قال لانه فعل ما نهيته عنه كان مقبولا عند العقلاء ولذلك يحسن
من العبد ان تقول ان عصيتك بالسكون في المكان المخصوص فقد اطعتك فيما امرتني
من خياطة الثوب والتحقيق انه لو صدر من السيد النهي عن الدخول في حرمه مثلا والامر
بخياطة الثوب فيحتمل ان يجعل نهيه عن الدخول في الحرم قرينة على ارادة الخياطة التي
ليست في الحرم بان تعلق له غرض بالخياطة في غير الحرم حتى يكون المطلوب خياطة الثوب في
غير الحرم وح كان الامر مقيدا بان لا يكون المامور به مما اوقعه العبد في الحرم ويحتمل ان
لا يتعلق به غرض بذلك بل مقصوده خياطة الثوب بالامر لكن غرضه في النهي متعلق
بعدم الدخول في حرمه فح كان الامر مطلقا غير مقيد بان لا يكون في الحرم واذا احتمل
الامران فينبغي ان يصار الى الترجيح وابقاء الامر باطلاقه اولى لانه يكون اللفظ حقيقة
ح والاصل في اطلاق الحقيقة وايضا اذا لم يكن هناك مدرك شرعي للحكم بالحرمة فهو
مدرك شرعي للحكم بالجواز على ان الاصل بالجواز كالاباحة الاصلية واما في
الثاني فلانه لو كانت الخياطة واجبة بالامر والكون في المكان من لوازمه
وشرائط العقلية فيلزم وجوب الكون في المكان لان ما لا يتم الواجب الا به

كان وجوبا سواء كان شرطا شرعيا او عقليا او عاديا عند الجمهور ونقل الكلام الى
الكون الذي هو مقدمة الخياطة الواجبة بالامر انه واجب او حرام من جهتين فلا يكفي
هذا الرد من القايل بان مقدمة الواجب مطلقا واجب على انه مناقشة في المثال ويندفع
بايراد مثال آخر مثل ان يامر السيد عبده بالمشي في كل يوم خمسين خطوة ونهاه
عن الدخول في الحرم فانه يتعاطى انه مطيع [illegible] لمقتضى الامر عاص لمخالفة
النهي بقي الكلام في ان هذا الدليل هل هو جار فيما اذا صح الانفكاك من احد الجانبين
كما اذا نهاه عن الخياطة في الحرم وامره بالخياطة فاذا خاط في الحرم فلا شك انه عاص
لمخالفة النهي فهل هو مطيع للامر والظاهر انه مطيع لانه لم يقيد امره بالخياطة بان لا يكون
في الحرم فلعل غرضه في الامر مجرد خياطة الثوب مجردا عن قيد عدم كونها في الحرم وجعل
النهي قرينة للتقييد ارتكاب للمجاز والقاء اطلاق كل من النهي والامر اولى
من تخصيص احدهما فيكون معنى كلامه انك لا تفعل الخياطة في الحرم فانك لو فعلت
الخياطة فيها لعاقبتك لكن يحصل ما هو مطلوبي بالامر خياطة الثوب في مكان ما اي
مكان كان ولا يحتاج فيه الا الى ارتكاب التخصيص في الامر فليحمل عليه ولهذا قالوا النهي لا
يوجب الفساد لغة وهذا لا ينافي جعل الشارع مناط الحكم الفساد فكان ذلك اصطلاح
من الشارع لكن الكلام هاهنا في ان مقتضى الامر والنهي ماذا مع قطع النظر عن الامور
الخارجة عن مفهومهما كالاصطلاح لكن الاصل عدم طريان الاصطلاح من الشارع
وغيره فتامل قوله لكان لان متعلق الوجوب والحرمة واحد يرد عليه مثل ما اورد على
الدليل الاول بان يقال عدم الصحة لان ما فعله ليس مامورا به لما عرفت ان
المامور به هو الصلوة في غير المكان المغصوب المنهي عنه وقد عرفت جوابه واعلم ان هذا
الدليل ايضا جار فيما اذا صح انفكاك احد الجانبين عن الاخرى فقط اذ قد تخلف محل
المتقابلين [illegible] فتامل قوله وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر اقول توضيحه ان متعلق
الامر في الحقيقة هو الكون المطلق الذي هو جزء الصلوة المفروضة اعم من ان يكون في
الدار المغصوبة او غيرها لا هذا الكون المخصوص بحيثية انه في الدار المغصوبة وكذا
متعلق النهي مطلق الكون في الدار المغصوبة اعم من ان يكون جزء للصلوة ام لا
فمتعلق الامر في الحقيقة هو المفهوم الكلي وكذا متعلق النهي مفهوم كلي وقد اشار اليه

الشارح

الشارح المحقق حيث قال وذلك لان خروجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلق الامر والنهي
[illegible] فلا تعقل [illegible] بين المفهومين عموم من وجه الا ان المكلف اختار جمعهما في مادة
الاجتماع فتلك المادة المخصوصة من حيث الخصوص ليس واجبا لجواز تركه وعدم جواز
ترك الصلوة المعينة بعد الشروع فيها يثبت بخطاب آخر ولا يدل عليه الخطاب الذي
يثبت به وجوب الصلوة وهو ظاهر بل هو فرد لما هو الواجب كذا ليس حراما بخصوصه
بل لانه مشتمل على ماهية الغصب الذي هو حرام لذاته ففي الصورة المذكورة وان اجتمع
متعلق الامر والنهي لكن لا اتحاد ان والمحال انما هو الثاني دون الاول والذي فرض هو ان
متعلقهما واحد فانما هو بحسب الظاهر بناء على ان فرد المتعلقين كان واحدا منهما
قوله اذ لا يلزم من الصحة حيث يرجع النهي الى وصف منفك فلا يتحد كلامه يدل
على انه اراد ان النهي تنزيهي يرجع الى الوصف في الغالب على ما يجري من ان ذلك الوصف
هو متعلق النهي وهو المنهي عنه حقيقة فالمنهي عنه في صلوة الحمام هو كونه في معرض الرشاش
بخلاف الصلوة في المكان المغصوب فان المامور به هو نفس الكون الذي هو جزء
للصلوة والمنهي عنه هو هذا بعينه فالكون جزء الصلوة وعين ماهية الغصب ومع قدر
كون الوصف منفكا عنهما عرض الرشاش لزيادة مغايرة المتعلقين حتى انهما
مع مغايرتهما ينفك احدهما عن الآخر اقول لا يخفى ان المكروه ليس الا ما هو فعل
المكلف وليس هذا الا الكون الشخصي الذي هو جزء للصلوة فمتعلق النهي هاهنا ايضا ليس
الا ما هو متعلق الامر غاية الامر ان هذا الوصف صار سببا لاتصاف ذلك
الامر الكون بالكراهة لا انه موصوف بالكراهة لان الكراهة صفة للافعال لا
للصفات وقيل في توجيه كلام الشارح ان الصلوة المكروهة والصوم المكروه
ويتضمن كل واحد منهما وجها شخصيا هو واجب مكروه من جهتين لا ينفك احدهما
عن الاخرى كالصلوة في الدار المغصوبة فان هذا الكون الشخصي جزء للصلوة وهو
مامور به من جهة انه جزء للصلوة في الدار المغصوبة فيكون واجبا ومنهيا عنه من جهة كونه
هو الغصب بعينه فيكون حراما ولا ينفك احدى هاتين الجهتين عن الاخرى
في كل كون جزئي هو جزء للصلوة المخصوصة في الدار المعينة المغصوبة منعنا بطلان
اللازم اذ ثبوت صحتها ممنوع وان لم يكونا كذلك اي لم يكن فيهما امر واحد

بالشخص يتلازم فيه جهتا الوجوب والكراهة لم يضر اى كانت الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم
من عدم صحة ما يجتمع فيه المتضادان لسبب جهتين متلازمتين فيه كما في الصلوة المكروهة
في الاماكن السبعة فان الكون الشخصي الذي تتضمنه الصلوة في الحمام مثلا مرجح وجوبه
لكونه جزءا لها ومرجح كراهته اشتماله على وصف منفك عنه وهو خوف اصابة رشاش
الغسالة او الوسوسة اقول فيه نظر اما اولا فلانه على هذا التوجيه لا يعرض على الكون
المتعلق واحد لفي الصلوة في الدار المغصوبة وكونه متعددا في الصلوة في الحمام والشارع
حتى مناط الجواب بل مدار هذا الجواب على تسليم كون متعلق الوجوب
والكراهة واحدا هو الكون المخصوص لكن وجه الكراهة وعلته قد ينفك عن ذلك
الكون وليس بين جهتي الوجوب والكراهة متلازم كما بين جهة الوجوب والحرمة هذا
ان اريد بالجهة العلة كما هو الظاهر وان اريد المتعلق من حيث هو متعلق اى حيثية كان
كونه متعلقا وهو المتعلق الحقيقي فحينئذ الكلام انه يتعدد المتعلق في الاول لكن يكلّ الكل
ويتعدد في الثاني ولا يتلازمان مع ان كلام الشارح صريح في ان المتعلق واحد في
الاول على انه جعل الجهة هو الوصف المنفك كالخوف من الرشاش ومن الظاهر انه
ليس متصفا بالكراهة ولا متعلقا لها واما ثانيا فلانه لا يتم في نفسه اذ قد عرفت
ان متعلق الوجوب حقيقة هو مطلق الصلوة ومتعلق النهي وهو مطلق الغصب فكل
منهما ينفك عن الآخر فالجهتان ينفك كل منهما عن الاخرى واما كونهما غير منفكين
اذا اعتبرتا نسبتا الى كل صلوة معينة في دار مغصوبة وليس الامر كذلك في كل صلوة
معينة في حمام معين اذ قد ينفك خوف الرشاش عن هذا الشخص من الصلوة
فليس بنافع فيما نحن فيه اذ مع الانفكاك بين الجهتين في الاول انما هو اذا اخذ الصلوة
في الدار المغصوبة والا فيجوز زوال المغصوبية عن هذا الكون الشخصي ضرورة ان
المغصوبية ليست من مشخصات الحركة والسكون وح فالامر في الصلوة في الحمام كذلك
او الصلوة في محل خوف النجاسة بشرط كونه كذلك لا ينفك فيها احدى الجهتين
عن الاخرى فان قلت خوف الرشاش في الحمام قد يزول بان لم يكن في الحمام احد
غيره ويبقى كراهته بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة قلت لو كان كذلك لم يكن
علة الكراهة فلعل لكل شيء يبقى ببقاء الكراهة على ان ذلك غير مفيد ولو مثل با

الصلوة

بالصلوة في مواضع التهمة كان اظهر اذ الصلوة في الدار المغصوبة اذ الكون في مواضع التهمة مكروه
مطلقا والصلوة مطلقا واجبة فيهما عموم من وجه كالصلوة والغصب بخلاف الصلوة
في الحمام فان الكون في الحمام ليس مكروها فلا انفكاك ههنا من جانب والحدوح
شمول الصلوة في مواضع التهمة جزءا الذي هو الكون فيه متعلق الوجوب والكراهة
كالصلوة في الدار المغصوبة سواء بسواء واما رابعا فلان تحقق التلازم بين الجهتين
في الاول دون الثاني لم ينفع في دفع الاستدلال لان بناء الكلام على ان الوجوب
كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فاذا سلم انه يبقى الكراهة حين زوال
الوصف الذي هو سببه صار اجتماع المتضادين باقيا بحاله فان قلت الكراهة ههنا
ليس بمعنى الصفة للموجب بل بمعنى اقلية الثواب قلت لا يصدق على الصلوة في
الحمام مثلا ان تركها فيه بان يفعل في غيره كان سببا للثواب وفعله ليس سببا
للعقاب على انه لو كان الكراهة بهذا المعنى يكون كل عبادة اقل ثوابا من آخر
كان مكروها مع انهم لا يقولون بكون الصلوة المفروضة في البيت مكروهة وقالوا
بكراهة الصلوة في المواضع المعينة ولما كان هذا الجواب من قبل من يذهب
الى امتناع تعلق الوجوب والحرمة بالواحد الشخصي وان تعدد الجهات فلا يتوجه
ان هذا الكون وان اتحد بالذات يتعدد بالاعتبار كما سبق على انه سبحانه في الجواب
عن دليل القاضي فلا يتحد المتعلق وقول الشارح الكون في الجو وحده في الصلوة
تصريح منه بان ما ذكره في المتن من الكون مخصص بالصلوة فذكره على سبيل
التمثيل ويجري في الصوم شرو الا فالمكان لا دخل له في الصوم ولهذا لو نذر
ان يصوم في الحرم كان له ان يصوم في غيره على بعض المذاهب بخلاف
الصلوة قوله لو لم يكن صحيحا لم يسقط بها اى معها التكليف والطلب وقد
سقط معها كما نقله القاضي اجماعا لانهم لم يأمروا المصلين في الدار المغصوبة
بقضاء صلواتهم وح يتوجه منع الملازمة لجواز ان يوجد امر غير صحيح يسقط
التكليف عنده لا به على ما في شرح الشرح اقول ولو حمل الصحة على معنى كون
الفعل مسقطا للقضاء على ما هو عند الفقهاء لا بمعنى موافقة الشرع يندفع منع

الملازمة وح كان الدليل حجة علي من على القاضي فمن ذهب الى ان طلب نفس المامور به ولا
يسقط معها المامور به ولا يسقط كاحمد والمتكلمين فيجابا ويكون تصديره
بالاستدلال من جهة انه ثبت بعض ما اختاره المصنف فيكون حجة مشتركة بين المصنف والقاضي
والفرق بين المقدم والتالي حينئذ يكون بالاجمال والتفصيل كما قالوا في نظيره فتامل
وقيل الثاني معنا ما في قوله عندنا لا بها ويكون فائدة هذا الاسناد دفع ما قيل في ابطال النقل
الى القاضي اشارة الى ما نقل عن السلف ليبطل مذهبه كما قال الامام في البرهان
من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب نقل عنهم ايضا انهما صلوات مامور
بها فلان كان يعتصم بالاجماع فلا ينبغي في جانب ما نقله اقول في هذا التوجيه يرد
ان ما ذكر من عدم الامر بالقضاء لا يدل عليه لجواز ان يكون بناء على سقوط التكليف
عندنا لا بها وايضا ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف السقوط
معها نقل السقوط معها بها وهذا لا يدل على ان الناقل في المتن هو القاضي كيف
ينقل **قوله** هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف مذهبهم
ولم ينبهوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ثم لمخالفة القاضي واحمد كما ان
نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها ثم لمخالفة احمد **قوله** ولا يخفى قد توهم
بعضهم ان المراد انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بانها
لا يمنع انعقاد اجماع قبله او بعده وعلى ما ذكره الشارح المحقق وهو الظاهر الموافق
للكتب لا يرد لان معناه ان انه لو وجد اجماع لعرفه فلم يخالفه واما الاجماع
بعده فمعلوم الانتفاء كذا في شرح الشرح د اقول على هذا التوجيه يحسن
قول الشارح او بعده اذ ما ذكر من انه لو كان اجماع لعرفه فلم يخالفه لا يجري
في الاجماع الذي بعده وهو ظاهر وذلك لان هذا الكلام من الشارح
يدل على جواز انعقاد الاجماع بعده فلم يتم الشرطية القائلة لو وجد اجماع لعرفه
الاولى ان يقال مراد الشارح ان ما ذكره المصنف من الجواب منع
تحقق الاجماع والسند مخالفة احمد واذا كان مخالفة احمد سندا للمنع فلا منع
وليس المراد به الاستدلال على عدم الاجماع حتى يمنع والسند ما نقل من

الاحتمالين

من الاحتمالين وفيه انه على هذا التوجيه ايضا كان السند على ما ذكره الشارح ليس
ملزوما للمنع فلا يصلح للسند به اذ لا يبقى ذلك احتمال تحقق الاجماع بعده والاصوب
ان يقال تحقق الاجماع بعده كان معلوم الانتفاء على ما في شرح الشرح اذ لم
ينعقد الاجماع في العصر الذي بعده ومعنى كلام الشارح لو كان الاجماع حجة في
حجة لعرفه اذ لو كان وجد فلا يكون ذلك بعده لانه معلوم الانتفاء بل انما يكون
قبله وح كان احمد عرفه وح ليصدق الشرطية وينطبق على ما اعتقدت لسوء فهم هذا
يندفع ما قاله التفتازاني ان لا حجة على احمد حينئذ اذ لم يثبت الاجماع **قوله** بيان
الملازمة ان الكون جزء الحركة والسكون قال في شرح الشرح لان الحركة كون
الشيء في مكان عقيب حصوله في مكان آخر بعينه انه عبارة عن مجموع الكونين
والسكون عبارة عن كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان اقول فيه نظر
لان الحركة الواحدة عند القائلين بالجزء المعروفين للحركة والسكون مما نقله هو
لا يقبل القسمة اصلا فكيف يكون عبارة عن مجموع الكونين بل الكون الاول
الكائن كونه ثابتا في مكان الاول كان سكونا والكائن كونا اولا في مكان
ثان كان حركة اخرى فالصواب ان يقال المراد الكون جزء الحركة والسكون
المركبين وهما جزءا الصلوة او المراد انه جزء مجموع الحركة والسكون وهذا المجموع
جزء الصلوة او المراد ان ماهية الكون جزء الحركة والسكون اي من ذاتياتهما
فاندفع قالوا ثانيا لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا كانه اشار بلفظ
ثانيا الى ان هذا الدليل جدلي ناشئ من الجواب عن الدليل الاول فقالوا بطريق
الالزام لو كفى تعدد الجهة وصحت الصلوة في الدار المغصوبة بناء عليه لزم صحة
صوم يوم النحر لكونه مامورا به من حيث انه صوم اذا نذر يوما وصام في يوم النحر
او قضى الرمضان فيه ومنهيا عنه من حيث انه في يوم النحر فاجيب اولا بانه لا
الزام عند كون احدى الجهتين ملزومة للاخرى لانا انما نقول بالجواز اذا تعلق
عند جواز انفكاك الجهتين اقول فيه نظر اذ قد عرفت ان الدليلين المذكورين
يجريان في صورة جواز الانفكاك من جانب واحد وههنا كذلك اذ يجوز
انفكاك مطلق الصوم الذي هو واجب عن خصوصية كونه في يوم النحر وان

لم يجز انفكاك صوم يوم النحر عن مطلق الصوم بل الدليل الشامل يجري فيما اذ لم ينفك
الجهتان اصلا بل تلازمتا اذ مداره على انه لا مانع الا انه يلزم اجتماع الضدين وعند
تغاير الجهة لا يلزم اذ المحل لكل جهة كان محلا لاحدهما دون الآخر فيتغاير المحل
اعتبارا الا انه لما كان في صورة التلازم تمتنع الامتثال كان من قبيل التكليف
بالمحال لم يجوزوه فهو مانع عن مقتضى الدليل في تلك الصورة وعند هذا ظهر ان قول
الشارح وحاصله تخصيص الدعوى ليس على ما ينبغي اذ لا فائدة في تخصيص الدعوى
بعد عموم الدليل فالحق في الجواب ان يقال مقتضى دليلنا تجويز صحة الصوم
يوم النحر على تقدير عدم النحر مانع بمعنى انه لا يكون اتحاد المتعلق مستلزما لعدم
جوازه اذ لا اتحاد عند التحقيق ح فمتى لم يظهر مدرك شرعي يدل على الاتحاد فيحكم
بالجواز اذ فيما لم يتحقق له مدرك دال على عدم الجواز فعدم المدرك مدرك
شرعي لجوازه على ما سيجيء والصلوة في الدار المغصوبة مما لم يظهر فيها مدرك شرعي
دال على عدم جوازه فيحكم بجوازه كمقتضى الدليل واما صوم يوم النحر فلما دل
الاجماع على عدم جوازه وهو دليل قطعي فلا يبقى اثر الدليل المذكور فان قلت
اذا نذر صوم يوم فعند الحنفية انه ينعقد فلا اجماع على التحريم قلت لم يقل
ابو حنيفة بصحة قضاء الرمضان يوم النحر ولا بصحة الصوم اذا نذر صوم يوم النحر
فعند من لم يجوز ولم يقل بصحته بل قال بانه حرام كان الجهتان متلازمتين وكان
خارجا عن النزاع ولو سلم عدم الاجماع على ذلك فلا نزاع في ان صوم يوم
النحر منهي عنه والنهي موجب للفساد شرعا على ما سيجيء فهذا هو المانع من العمل بالدليل
الدال على الجواز وهذا بخلاف الصلوة في المكان المغصوب اذ لا نهي عن الصلوة
في المكان المغصوب بل النهي متعلق بالدخول في المكان المغصوب فليس
يدخل تحت حكم النهي في العبادة ولهذا اجمع اصحابنا القول بصحة الصلوة في المكان
المغصوب والقول بان النهي في العبادات موجب للفساد **قوله** وثانيها
ان نهي التحريم قال في شرح الشرح اجيب ثانيا بان الظ فيما نهي عنه نهي التحريم
عدم الصحة لرجوعه غالبا الى الذات وفيما نهي نهي الكراهة هو الصحة لرجوعه

غالبا الى الوصف والعدول عن الظاهر لا يكون الا الدليل خاص وقد وجد في الصلوة
في الدار المغصوبة كالآيات المطلقة في وجوب الصلوة من غير تقييد بمكان وكالاجماع
بغير احمد على صحتها بخلاف صوم يوم النحر فانه لم يقم دليل صارف عن ظ بطلانه
بل وقع الاتفاق على ذلك النهي فاراد برجوع النهي الى الذات ان هذه الذات
من حيث الذات منهي عنها فباي اعتبار اعتبرت كان منهيا عنها اذ الذات
بكل اعتبار اعتبرت لم تخرج عن الذات وبرجوعه الى الوصف ان الذات
كان منهيا عنها باعتبار وصف حتى اذا اعتبرت بوصف آخر فيمكن اتصافها
بالصحة اقول فيه بحث اما اولا فلانه اذا كان الظ من نهي التحريم عدم
الصحة فلا يمكن العدول عنه والحكم بالصحة لسبب ظ الآية الدالة على وجوب
الصلوة من غير تقييد بمكان اذ لا يعدل عن الظ بالظ الا اذا كان اقوى
وهو ممنوع فيما نحن فيه واما ثانيا فلان ظاهر الآية كما دلت على اطلاق وجوب
الصلوة من غير تقييد بمكان كذا الدليل الدال على وجوب قضاء الصوم مطلق
لا مقيد بزمان فينبغي العدول عن ظاهر النهي فيه بمقتضى ظ دليل وجوب القضاء
الدال على الاطلاق واما ثالثا فلانه لا يثبت الاجماع مع مخالفة احمد على ما مر
آنفا اذ لو كان اجماع لعرفه ولم يخالفه فلم يتحقق دليل شرعي يعدل عن الظ به
وان اريد ان الاتفاق بغير احمد دليل شرعي فليس كذلك فتامل والحق في الجواب
ما ذكرنا وقول الش بخلاف نهي الكراهة لا دخل له في الجواب بل ذكره لفائدة
قيد التحريم على ما وقع في المتن يعني ان قيد النهي بالتحريم لان النهي التنزيهي حكمه غير
ما ذكر وقيل انه اشارة الى منع بطلان اللازم بناء على مذهب من يقول بصحة
صوم يوم النحر كما ان سابقه اشارة الى منع الملازمة بناء على مذهب
من لم يقل بالصحة يعني ان عدم صحة صوم يوم النحر مم وسنده ان النهي عن الصوم
فيه للكراهة وهو راجع غالبا الى وصف المنهي عنه وغير مقتض للفساد وههنا
كذلك لان مرجع النهي فيه الاعراض عن ضيافة الله تعالى وترك اجابة الدعوة
فلا يقتضي فساده فيصح فهذا القائل حين تعلق الوجوب بصوم يوم النحر لو نذره

من حيث انه في يوم النحر لانه قال سابقا علمه الامر بصوم يوم النحر لو نذره حيث
فيه بناء على انه ينعقد النذر بصيام لا فعند الشافعي لا ينعقد لانه معصية وعند
ابي حنيفة ينعقد لان في التزام الصوم قربة اقول ولا يخفى عليك انه لو كان
جهة الوجوب هو كونه في يوم النحر فحينئذ يلزم جهتا الوجوب ولا يخفى عليك
انه لو كان جهة الوجوب هو كونه في يوم النحر والحرمة و ذلك ليس من محل النزاع
اذ لا يمكن الامتثال على ما مر وايضا الطباق عبارة الشارح عليه بعيد غاية البعد
على ما لا يخفى بل الحق ما ذكرنا **قوله** واما ما لا يكون كذلك اقول تحقيقه ان شيئان احدهما
ان يكون تعلق الامر والنهي بالفعل الواحد من جهة واحدة وهذا هو الذي قد
مر الاشارة الى انه تكليف مح بالوصفية والآخر ان يكون بجهتان متلازمتين
وظاهر انه ليس من قبيل التكليف المحال بل هو من قبيل التكليف بالمح اذ لا يمكن الامتثال
بالامر والنهي معا من غير لزوم اثم ولذا اشار اليه في جواب قوله فان قيل حيث قال
فيلزم التكليف المح وحمله على انه اضافة بيانية على ما قيل سهو انه خلاف الظاهر لا
يلايمه قوله لانه لا يمكن الامتثال اذ اللازم منه التكليف بالمح لا التكليف المح
على انك قد عرفت انه ليس تكليفا محالا اذ لا يلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة
كانه احمل الكلام اولا ثم فصله بعض التفصيل حيث علم ان هذا القسم الاخير ليس من
قبيل التكليف المحال بل من قبيل التكليف بالمح وبقي القسم الاول على ما فهم اولا وهو انه
تكليف مح بالوصفية ويحتمل تخصيص الكلام اولا بما يكون هناك جهتان الا
انفكاك بينهما ادخال ما يكون الاجتماع من جهة واحدة فيه قد علم صريحا في اول البحث
وح كان ما ذكره آخرا في جواب السوال عدولا عن الكلام الاول وانهار بما هو ان
الصواب فيه اللهم الا ان يحمل قوله تكليف مح على الاضافة دون الوصفية ويكفي
ان يقال في صورة تلازم الجهتين انه ايضا تكليف مح بالوصفية لان ايجاب
الفعل من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جواز ما يلازمه وهو الذات
من الجهة التي بها كانت حراما لان تجويز الملزوم يستلزم تجويز لازمه اذا علم
اللزوم كما هو شان الامر الذي هو سبحانه و التحريم يقتضي عدم جوازه من تلك

الجهة

الجهة فيلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة **قوله** محط الاصول فيه اشارة بذلك
الى ان تعيين الخروج للامر دون النهي بمعنى ان الخروج واجب غير حرام وظيفة فقهية
فلو ذكر في بعض كتب الفن كان من قبيل نقل المسئلة من علم متفرع على ذلك الفن
بل البحث الاصولي من حيث هو اصولي انما هو عن احوال الادلة اقول وبما
قررنا يظهر سخافة ما قيل فيه تعريض بان ما قال الامام لتوجيه كلام ابي هاشم
ليس من وظيفة الاصولي وهو ان مراده ان المتوسط ارضا مغصوبة عالم
اذا بذل المجهود في الخروج منها لم يسقط الطلب عنه يوم القيمة لشغله
ملك الغير حال الخروج وان كان الشارع يحكم عليه ولم ينه عنه لان هذا
حكم آخر ووظيفة الاصولي النظر في الادلة من حيث دلالتها على الاحكام متعلقة
بافعال المكلفين ما داموا في دار التكليف وذلك لان نقل المسئلة الفقهية
في كتب الفن كثير شايع وليس فاعله مستحقا للتعريض على ان المص نقل
مثل ذلك حيث بحث عن نفي المعصية عنه **قوله** قال الامام باستصحاب
حكم المعصية اقول فعليه ان يعتبر استصحاب كونه منهيا عنه قد علم بطلانه
قطعا على ما عرفت انه تكليف مح فلا يبقى الا استصحاب اثر معه قلت عدم
المعصية ايضا مقطوع به على ما ذكره المص فلا يقاوم الاستصحاب معه سواء
بسواء وسيظهر جوابه **قوله** وهو بعيد انما حكموا بابن الاستبعاد دون الاستحالة
لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بالفعل منهي عنه او ترك مأمور
بل ذلك في ابتدائها خاصة او لان المعصية عنده كما يفهم من كلامه قد يكون
بما ذكر وقد يكون بفعل ما هو سبب من فعله الاختياري فان قلت الا شك
انه حق الناس وليطالب غيره في الدنيا وفي الآخرة ولعل مقصود ابي هاشم
ذلك وح لا استبعاد قلت هذا ليس معنى المعصية بل هو من قبيل ربط
الاحكام باسبابها واعلم ان الكلام فيما علم المكلف بالمعصية وكان وقوعه
فيها بالاختيار والا فلا نهي ولا معصية بالاتفاق **قوله** ان المندوب ليس
هو مامور به حقيقة لا مجازا على ما زعمه الكرخي وابو بكر الرازي تمسك في شرح

الشرح واختلاف انه مبني على الخلاف على ان الامر حقيقة للايجاب او للقدر المشترك بينه وبين
الندب فلا ينبغي ان يجعل هذه مسئلة اخرى برأسها اقول بل هذا يعين هذه
المسئلة لان من قال بانه حقيقة للقدر المشترك لا يلزم الاشتراك الا ان
المص لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة في بحث الامر ذكرها هنا وجعلها مسئلة
وقوله والطاعة فعل المامور به يجب تخصيصه بالطاعة التي هي فعل والا فيحصل
الطاعة بترك المنهي وكذا ينبغي تخصيص المعصية في قوله اذ ترك المعصية بالفعل الذي
الذي هو غير الكف وبعد هذا فللخصم ان يمنع الكلية اذ الطاعة عنده فعل
المامور به او المندوب اليه فلا يتم الدليل الاول ويرد على الثالث ان مراد
اهل اللغة بتقسيم صيغة الامر التي يسمى عند النحاة امرا باعتبار معانيه الحقيقية
والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب
والندب وغيرهما مما لا نزاع في انه ليس بمامور به حقيقة **قوله** وجب المصير اليه
بالدليل الذي ذكرناه اقول فيه بحث لان الدلايل المذكورة على تقدير صحتها لا تفيد
الا الظن والظهور ومع ذلك فيتعارض ادلة المص وادلة الخصم اذ الظاهر المظنون في
الالفاظ يحتمل ايضا ويمكن ان يقال مراده انه يجب المصير اليه بالدليل الذي
ذكرنا بناء على ان الجمع بين الادلة اولى من الغاء احدهما بالكلية **قوله** والكلام
فيه كما ان في المندوب مامور به كما سبق في شرح الشرح الا انه لا يتاتى مثل
الاستدلال الاول اذ لا يصح انه معصية ويتاتى الثاني وهو الاتفاق على تقسيم
النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة اقول بل يتاتى الاول ايضا بل يقول ترك
المكروه طاعة والطاعة ترك المنهي عنه اي الطاعة التي هي من قبيل الترك
وذلك كما خص في الندب بالطاعة التي هي الفعل **قوله** وان لم يرد عنه نهي
اقول كانه اراد بالمنهي ما تعلق به صريح النهي وهو مبني على ان النهي خطاب
متعلق بترك المنهي عنه والمتبادر منه ما هو صريح الخطاب فيمكن توجيه كون
ترك المندوب ليس منهيا عنه بان المكروه والحرام فعل لا ترك فعل بل المطلوب فيهما
ترك الفعل لا يذهب عليك جريان ما ذكر في الكراهة في الندب ايضا فتدبر

يطلق

يطلق الندب على ترك المكروه ايضا وفي الحرمة وفي الوجوب ايضا فيطلق الوجوب
على ترك الحرام والحرام على ترك الواجب فتدبر **قوله** وعلى ما استوى الامران
فيه كما في شرح الشرح قد فهم البعض من كلام المص انه كما يطلق الجائز على المباح
كذلك يطلق على اربعة معان آخر ما لا يمتنع شرعا وما لا يمتنع عقلا وما استوى الامران فيه
شرعا وما استوى الامران فيه شرعا اعم من المباح لشموله ما لا منع فيه من الفعل
والترك شرعا كفعل الصبي وهو غير المباح اعني ما اذن من غير ترجيح الشرع في فعله وتركه
ولما كان هذا ضعيفا بناء على ما لا يتعلق بخطاب الشرع لا يحكم باستواء الامرين فيه
شرعا او عقلا واحتمالا فان هذا اعم من المباح والمراد من فعل الصبي مثلا ما استوى
فيه فيهما الامران عقلا شبهها على ما ذكرنا اقول على حمل الش لم يكن الامكان الخاص
معدودا في جملة معاني لفظ الجائز وهو من جملة معانيه في العقليات وكان لفظ
الجائز متبادرا فيه ولعل هذا القايل انما ارتكب ما ارتكب لذلك ثم لا يخفى ان بين
ما استوى الامران فيه عقلا على ما فهمه هذا البعض وبين ما حمل الش فرق فان ما فهمه
هذا البعض يكون هذا المعنى هو معنى الامكان الخاص المعتبر عند ارباب المعقول
والمراد بالاستواء استواء الوجود والعدم بحسب الواقع ونفس الامر بالنظر الى ذات
الممكن وعلى حمل الش كان معنى الكلام ما استوى فعله وتركه في عدم اشتماله على المصلحة
والمفسدة الشرعية سواء استوى الش [illegible] فيهما في ذلك بان تعلق به خطاب
الشارع بتخييرا بين الفعل وتركه كالمباح او لم يتعلق به خطابه فيحكم العقل باستواء
فعله وتركه في عدم المصلحة والمفسدة لا في عدم الحرمة فيهما على ما قيل ويخرج ما عدا الحرام
والواجب ح فيه ولهذا اشتمل ما استوى الامران فيه عقلا لفعل الصبي اذ استواء
الامرين فيه عقلا لفعل الصبي اذ استواء الامرين في فعل الصبي ليس بمعنى الامكان
الخاص لانه مشترك بينه وبين فعل غيره بل بمعنى انه استوى فيه المصلحة والمفسدة
الشرعية ثم لا يخفى ان ليس للقدر المشترك بين الامكان الخاص والمباح الشرعي
معنى مشترك محصل كان لفظ الجواز موضوعا بازائه ولما حمل هذا البعض الاستواء العقلي
على معنى الامكان الخاص لم يحمل كلام المتن على ان المعنى الآخر هو القدر المشترك والش
لما حمله على القدر المشترك لم يجعل الاستواء العقلي بهذا المعنى بالمعنى الذي هنا اذ كون

عدل عنه الشارح المحقق وجعل المعاني
ثمة ثالثها ما استوى الامران فيه م

القدر المشترك بين المعنيين من معاني لفظ الجواز المبني بعيد بل هذا المعنى هو ما يذكره بعيد هذا
من بعض المعتزلة اذ هذا المعنى راجع الى ما لا شيء الحرج في فعله وتركه حيث يتناول افعال
غير المكلفين والافعال المباحة للمكلفين كالمعنى الذي حمله الشارح عليه ثم على توجيه الشارح
كان المراد بما لا يمتنع عقلا هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود كما صرح به في
بعض الحواشي وح لا يتلايم لفظ عقلا في المعنيين بخلاف توجيه غيره ثم الظاهر ان
الظاهر المتبادر من قول المصنف على ما لا يمتنع شرعا او عقلا ان القدر المشترك بين
الامتناع الشرعي والعقلي فلو بدل كلمة او بالواو لكان اظهر وكذا الظاهر من قوله
وعلى ما استوى الامران فيه انه ما استوى الامران فيه في الشرع والعقل معا وليس كذلك فلو
قال ما استوى الامران فيه في الشرع او العقل لكان اظهر وكان منطبقا على ما حمله
الشارح **قوله** في ما لم يمتنع في النفس اي الجزم بعدمه فعدم الامتناع واستواء الطرفين
كان فيما سبق باعتبار حكم الشارع او حكم العقل كل ذلك بحسب الواقع ونفس الامر
وههنا باعتبار نفس القائل ومن جاء رأيه والى هذا اشار بقوله في النفس فالموضعين
فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعا وعقلا عند المخبر بجوازه وبالنظر الى عقله
ولكان احدهما في نفس الامر واجبا او راجحا على ما لا يمتنع عنده في حكم الشرع او العقل
ولكان في نفس الامر ممتنعا شرعا او عقلا وهذا هو المسمى بالمحتمل قال في شرح الشرح
ما لا يمتنع في النفس اي الجزم بعدمه شامل للمقطوع والظن مع ان شأنهما لا يسمى مشكوكا الظهور
انا اذا قطعنا بعد اثبات اشتراط النية في الوضوء بعد فيه شك لا يعني ان الاشتراط محل
مشكوك فيه بل عدم الاشتراط فالمراد ان المشكوك فيه يطلق على ما لا يمتنع في النفس ولا
يجزم اذا كان جانب وجوده راجحا هذا عبارته اقول اطلاق المشكوك فيه على المظنون
متعارف فان الشك قد يطلق على ما يقابل صرح بذلك بعض من اجلة المتأخرين ولما
ان القطعي يدخل فيه مع انه لا يسمى مشكوكا فظاهر الوجه اللهم الا ان يحمل على ما لا يكون
واجبا في النفس ايضا اي لا يجزم بوجوده لكنه ينبغي بعدم اعتبار هذا المخصص في اطلاق لفظ
الجائز على كل ما لا يجزم بعدمه ولكان مما يجزم بوجوبها اذ لا شك ان وجها او واجب تعم
شأنه جائز عند العقل وكان مما يجوزه او يقال المراد ان المشكوك فيه قد يطلق على
ما يحمل عليه هذا المفهوم اي ما لا يمتنع في النفس في الجملة اي بعض ما صدق عليه هذا المفهوم

هذا واما ما ذكره في بيان المراد ان المشكوك فيه يطلق على ما لا يمتنع في النفس ولا يجزم بعدمه
اذا كان جانب وجوده راجحا ففيه ان التقييد بكون جانب وجوده راجحا لا يدفع النقض
بالظن وهو ظاهر ولا بالقطع اذ الرجحان شامل للوجوب اللهم الا ان يخص بما اذا لم
ينته الى حد الوجوب ثم يخرج تساوي الطرفين عنه مع انه جائز محتمل **قوله** خلافا
لبعض المعتزلة وهم الذين قالوا الافعال الاختيارية التي لا يدرك بالعقل من اشتمالها
على المصلحة والمفسدة وخلوه عنهما مباحة قبل الشرع بالاباحة الاصلية لان الله تعالى
خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له دفعا للعبث وحاصل النزاع يرجع
الى ان الاباحة في لسان الشرع هي عدم الحرج في فعله وتركه او حكم الشارع
بذلك والتحقيق ان ما لا يدرك العقل اشتماله على المصلحة والمفسدة وخلوه عنهما ولم
يتعلق به الخطاب الكاشف عن حاله صريحا مباح بالاتفاق الا عند هؤلاء البعض
من جهة ان الاباحة في عرف الشرع بمعنى عدم الحرج في فعله وتركه هنالك وعند الجمهور
من جهة ان كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك مدرك شرعي لحكم
الشارع بالتخيير منهما **قوله** وهو يستلزم ترجيح المأمور به اقول ان اراد الترجيح لذاته
فهو ممنوع او مطلقا فمسلم لكن لا نم قوله والمباح لا ترجيح فيه قوله التساوي طرفيه ان اريد
لذاته فهو مسلم لكن لا نم قوله فلا يكون مأمورا به وان اراد من كل الوجه فهو ممنوع هذا ما عليه
ان يقي من جانب الكعبي **قوله** فان الفعل فهو واجب قطعا اندفع بذلك التقرير ما يختلج
ههنا وهو انه لما تقرر ان الواجب في المخير هو مفهوم احد الامور والمخير فيه والجائز
تركه وهو المباح كل من المعينات فلم يلزم كون ما هو المباح حقيقة واجبا حقيقة
غاية الامر ان الواجب يتحقق في ضمنه ويتحصل بحصول الواجب اذ الكلي يتحد مع افراده
جعلا ووجودا اقول لتحقيق المقام ان اللازم في ترك الحرام الذي هو مطلوب
الشارع وجود القدر المشترك بين فعل مباح ما او واجب او مندوب او مكروه بناء
على انها موانع لحصول فعل الحرام وبين عدم شرائط فعل الحرام كالتصور والشوق
والارادة وغير ذلك وذلك لما تقرر ان علة العدم عدم العلة التامة للموجود
علم المانع ووجود الشرط من جملتها ففي صورة لم يتحقق التصور الزنا او الشوق اليه

او الارادة لم يحتج في تحصيل الكف عن الحرام الى تحصيل المانع عنه كفعل المباح والحوا
فحينئذ يفعل المباح بقصد الاباحة والواجب بقصد انه واجب معين لا مخير او يحصل
المط الذي ترك الحرام من جهة انتفائه حيث لم يحدث فينا تصوره او الشوق
اليه او الارادة له ولو اشتغلنا بفعل مباح او واجب مثلا كان ذلك من جهة
انه من لوازم الوجود لا من جهة ان ترك الحرام موقوف عليه اذ فرض عدم الاشتغال
بكل ان ترك الحرام باقيا على حاله من جهة عدم الشرط والحاصل انه يجب علينا في
هذه الصورة فعل المباح او غيره لتحصيل الكف عن الحرام لما عند توجهنا واشتياقنا
اليه وكنا نجد من انفسنا انا لو لم نشتغل بضده نفعل ذلك الحرام فلا شك انه يجب
علينا فعل المباح او غيره تحصيلا لعلة الكف عن الزنا والجمهور لا ينكرون وجوب
المباح مثلا في تلك الصورة بل قد يصرحون بذلك كما يشهد به كتب الفروع مثلا اذا
كان شخص مع امراة جميلة مطلوبة في بيت وكان يجد من نفسه انه لو لم يشتغل
بضد الزنا يصدر منه الزنا فلا شك ان الاشتغال بضد الزنا واجب عليه في تلك
الصورة وانت تعلم بما ذكرنا ان ما استدل به الكعبي من ان لا يتم الواجب الا به فهو
واجب انما يتم في هذه الصورة الثانية او في الصورة الاولى ايضا وصدق ان فعل المباح مثلا
مما لا يتم الواجب الا به بمعنى انه يتوقف فعل الواجب عليه فما هو مقتضى دليل الكعبي
ليس مخالفا لراى الجمهور فان اراد هذا فلا خلاف له معهم حقيقة وان اراد ان فعل
المباح دائما واجب للكف عن الحرام فدليله لا يدل عليه فليتامل قال في شرح الشرح
يرد عليه ان المخير يجب ان يكون واحدا مبهما من امور معينة فان قيل يكفي فيه
التعيين النوعي وهو حاصل لكونه واجبا او مباحا او مندوبا قلنا لا بد في التعيين النوعي
من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من
الاعراض العامة اقول فيه نظر لانه ان اريد ان متعلق الوجوب هو نفس حقيقة الفعل
لا العرض العام فمسلم لكن فيما نحن فيه كذلك لان الوجوب يتعلق بكل فعل فعل الا انه
لتعذر التفصيل عبر عنها بالعرض العام وان اريد انه لا بد في الواجب المخير ان تعيين
الموجب كل واحد من الافعال المخير فيها بنفسه وبخصوصه فذلك غير لازم وهو

ظاهر

ظاهر وغير لازم من تعريف الواجب المخير وتحقيق حيثما عرفت وايضا عدم
تسميته بالواجب المخير لا يضر اذ المقصود كونه واجبا فاذا لم يكن واجبا مخيرا بل
كان واجبا بمعنى آخر ثبت مطلوبه فتامل لانه سبب الحرام اقول المسلم لكن
مقدم الحرام حراما البتة بخلاف السبب لانه الموجب للشيء ذي السبب غير المقدمة
الى السبب في الحرام والسر فيه ان الواجب لما كان المطلوب وجوده فما يتوقف عليه وجوده
لا يمكن تحصيله بدونه كان او غيره والحرام لما كان المط عدمه فما وجب باستلزامه كان
حراما لا غيره ثم الاظهر في النقض ان يقال يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام
ترك لحرام آخر هو ضده وكل ترك حرام واجب بل ذلك خصوصا اذا كان مباحا دونه
في تركها اقول هذا الكلام يشعر بان تمام حقيقة المباح هو ما دون في فعله وتركه ومدخل
المندوب والمكروه فيه فلا بد من قيد آخر يخرجهما عنه وهذا واصل هولاء القوم جعلوا
المباح بمعنى الجائز ومن كان النزاع لفظيا فتامل وكاسباب الملك والضمان فيه
ان البيع سبب للملك وان الغصب ونحوه من الاتلافات سبب للضمان وان مثل
الزنا سبب للعقوبة التي هي الحد ولولا انه صرح في المشهور بان المراد اسباب هذه الامور
لم يبعد ان يجعل الملك ونحوه كافضاء البكر الذي هو سبب لوجوب الحد فيكون هو
ايضا اسبابا فان الملك سبب لاباحة الانتفاع والضمان سبب براءة الذمة والعقوبات
سبب سقوط المطالبة الاخروية ولا انصاف ان هذا في غير الملك بعيد كذا في شرح
الشرح اقول لم يفصل في المشهور الا انه جعل مثال السببية المعنوية اسباب الملك والضمان
والعقوبات ثم لم يجعل انفسها مثله الاسباب المعنوية ولا يذهب عليك انه لا ينافي
من جعل اسباب هذه الامور مثالا للسبب المعنوي وجعل انفسها مثالا له لجواز
اشتراك السبب والمسبب في كونهما سببا معنويا في التحقيق وليس في التصريح منه بان المراد
بهذه الامور في المختصر اسبابها مع ان حمل عبارة المختصر عليه بعيد غاية البعد والتوفيق
بين المثال المذكور في المشهور والمذكور هاهنا ليس بلازم نعم يلزم عدم المنافاة
وقد عرفت انه لا منافاة على ان البعد في غير الملك انما يلزم من توجيهه بناء
على ان الكلام في اسباب الاعتبار احكام الشرعية وبراءة الذمة وسقوط المطالبة.

ظلم

ليس من الاحكام اما وجوب الضمان بمعنى التزام من له التبرع بالمال في ذمة الغير سببا
لوجوب اداءه عليه والعقوبات بمعنى الجناية على النفس المعصومة واطرافها سببا
لوجوب القصاص قال الله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به فخلا العبد وتوجه
موضع براءة الذمة وسقوط المطالبة المالية وغيرها يسقط البعد عن توجهه ايضا
فتامل قوله فالحكم كالقدرة على التسليم مثال لكون عدم الشرط منافيا للحكم فالحكم هنا صحة
البيع وحكمته اباحة الانتفاع والشرط القدرة على التسليم وعدمها يستلزم عدم حكمة الحكم
هي عدم امكان الانتفاع وهذه الحكمة منافية صحة البيع وحكمتها والحكم في قوله ينافي حكم البيع
على ما في كثير من النسخ بمعنى الحكمة كما في قوله عم وان من البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة
وفي بعضها بدل الحكم الحكمة فلا غبار وهذا ربما يؤيد التوجيه المذكور قوله والسبب كالطهارة
مثال لكون عدم الشرط منافيا للسبب والحكم هنا وجوب الصلوة وسببه تعظيم البارى
وحكمة السبب رعاية حسن الادب والشرط الطهارة وعدمها مشتمل على حكمة هي سوء الادب
ثم لما كان الشرط وحكمته متلازمة والمنافاة بين الشيء ولازمه المساوي في قوة المنافاة بين
بينه وبين ملزومه عبر عن المنافاة بين الشيء وحكمته بالمنافاة بينه وبين ملزومه
ره قال فالفرق بين المنافاة بين الشيء وحكمه امر وبين المنافاة بين الشيء
ونفس ذلك الامر بان المنافاة في الاول بالذات بين الشيء والحكمة وبين العرض
بين الشيء والامر وفي الثاني بالعكس فتامل فتوقف كالصلوة بغير الطهارة اقول
فان قلت المامور به هو الصلوة مع الطهارة التي لم يظرف وقته قلت المامور به
في وقت الاداء ليس سوى هذه الصلوة ووجوب القضاء بامر جديد او بالامر الاول
فان كان بامر جديد فلا غبار وان كان بالاول فالظاهر انه لم يات بالمامور به
حين لم يسقط القضاء ويمكن ان يقال على هذا الراي كان هناك امران على ما يخير
المكلف في الصورة المفروضة لا باحدهما دون الآخر والمراد بموافقة امر الشارع
هو الامر الاول فتامل وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء اقول يخرج
العبادات الصحيحة والفاسدة التي لا قضاء لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا
ان يقال الصلوة من العيدين كانت بحيث لو كان لها قضاء لسقط بها وهو

المراد

المراد بالتعريف وقس عليه الفاسدة فتامل لانا نقول المعنى دفع وجوبه اقول
لا يخفى ان المراد منه المنع عن وجوبه اذ الدفع بمعنى المنع فلذا في بعض الشروح للمنهاج ان
لا اراد ان يرد هذا بما رد به ذلك بل الاولى ان يقال المراد بسقوط القضاء منع
لحوق وجوبه ليس شيئا اذ لا فرق بين الدفع والمنع نعم فرق ما بين الرفع والدفع فتدبر
فكان احسن اما اولا فلان المص اطلق لفظ الصحة والبطلان وتفسيره
ظاهرا بما هو مختص بالعبادات فان ترك الكلام على ظاهره كان تعريفا بالاخص
وان اول بما ذكره الشارح وكان وجه التخصيص ان معظم غرضه ابطال قول من قال
بان الصحة والبطلان من خطاب الوضع وهذا انما يتعلق فيما هو صفة العبادات
والمعاملات لكونه خطاب الوضع ليس مما يتنازع فيه على ما يتحقق كان الصحة لفظهم
والبطلان مشتركا اشتراكا لفظيا بين ما هو صفة العبادات وما هو صفة العبادات
المعاملات وهذا مع انه خلاف المشهور خلاف الاصل اذ الاصل الراجح هو
الاشتراك المعنوي دون اللفظي لقلة الوضع والغناء عن القرينة المعينة للمعنى المراد
واما ثانيا فلان القوم جعلوا موافقة الامر وسقوط القضاء ثمرة الصحة لا نفسها فهو
تفسير بالمباين قال في المنهاج الصحة استتباع الغاية وبازائها البطلان والفساد
وغاية العبادة موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء واشار الى
ما ذكرنا بقوله الى الخلاف في ثمرتها فجعل موافقة الامر وسقوط القضاء ثمرة الصحة لا نفسها
واشار بهذا الكلام الى ان ثمرة العبادات هي موافقة الامر وسقوط القضاء
لا الثواب على ما زعمه العلامة فاعترض بان الثواب قد لا يترتب على الصحيحة الصلوة م
والاحتياج في دفعه الى ان يقال المراد جواز ترتب الثمرة لا وجوبه وقس عليه الثمرة في
المعاملات وجعل ما لم يتخلف عن المعاملة الصحيحة فتدبر وقالت الحنفية المراد
بالاصل الركن كالبيع فيما نحن فيه وبالوصف الشرط المعتبر في صحته وح لا حاجة الى
ما في شرح الشرح من ان الزائد فرع على المزيد عليه فكان بمنزلة وصفه فههنا ينتفي اصل
البيع وركنه وهو المبيع بناء على ان عدم التيقن بوجوده بمنزلة عدمه وكذا ينتفي وصفه
وشرطه وهو القدرة على التسليم قال في شرح الشرح المعتبر في الصحة عندهم وجود الاركان

والشرائط فاذا ورد فيه نهي وثبت قبحه وعدم مشروعيته فالفساد ذلك باعتبار الاصل فقط
اما في العبادات فكالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان واما في المعاملات فكبيع
الملاقيح وهي ما في البطن من الاجنة لانعدام ركن البيع اعني المبيع والفساد باعتبار الوصف
ففاسد كصوم الايام المنهية في العبادات وكالربوا في المعاملات فانه اشتمل
على فضل خال عن العوض والزائد فرع للمزيد عليه فكان بمنزلة وصف وايضا
وجد اصل وهو مبادلة المال بالمال لا وصفها التراضي والمبادلة التامة والفساد
باعتبار امر مجاور فكروه لا فاسد كالصلوة في الدار المغصوبة لا فاسد كالصلوة
في الدار المغصوبة والبيع وقت النداء يوم الجمعة فظهر ان التقييد بالمعاملات ليس
على ما ينبغي اقول وكذا تمثيل الصلوة الباطلة بما ترك بعض شرائطها ليس على ما ينبغي
قوله قد ظن ان الصحة والبطلان في العبادات انما قيد بقوله في العبادات
لان الصحة والبطلان في المعاملات لا شك للحنفية في كونهما من جملة احكام الوضع
اذ لا ارتياب في ان كون العقود التي هي المعاملات مستتبعة لثمراتها المطلوبة
منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافهما في العبادات وذلك لان
كون التلفظ بالصيغة بحيث يترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو متوقف منه
فهم فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما في العبادات
اذ غرضه ان ينكر كونهما من خطاب الوضع والانكار لا يتاتى اذا كانا في احكام
المعاملات فلذا شرع الشارح حيث بين وجه التقييد فقوله انما قيد بذلك
لان الدليل الذي اورده في الملتقى يخصه حيث زعم ان الصحة انما كون الفعل
مسقطا للقضاء وانما هو اثر الشارع ثم تشنيعه بان تخصيص ما ظن من احكام
الوضع بالعبادات مشتمل على الخلل ليس على ما ينبغي فتدبر قوله فانكر ذلك لم
يقل وهو منكر بل نسب الانكار في ذلك الى المصنف تعريضا بانه ليس مرضيا عنده كما
هو دابه في ذلك الكتاب وذلك لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة بطلب
الطهارة نحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء الى توقيف منه
ولهذا لو علم نجاسة الثوب ثم نسي وصلى فيه وفات الوقت فعليه القضاء

وان لم يعلم اولا النجاسة فلم يجب القضاء فلولا الحكم بسقوط القضاء ولم يعلم بمجرد كونه مامورا
به حتى يكون امرا عقليا يعلم بالعقل دون الشرع بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك
غير الخطاب التكليفي الذي كان متعلقا بالمامور به ولا شك انه ليس تكليفا فيكون
من قبيل الوضع فتدبر ثم كونها صحيحة بمعنى موافقة الامر عقلي لا يحتاج الى توقيف من
الشارع قوله ومنها الرخصة اي من اصناف خطاب الوضع الرخصة اعترض
عليه بما ذكر في شرح الشرح من ان كون الرخصة ان يكون واجبا ومندوبا ومباحا
ينفي كونها من خطاب الوضع بل من خطاب الاقتضاء او التخيير واجيب عنه بان
للشارع في الترخص حكمين احدهما كونها وجوبا مثلا وثانيهما كونها سببا عن
عذر طار في حق المكلف يناسب تخفيف الحكم عليه مع قيام التحريم وهو من احكام
الوضع ثم استشعر بانه ح كان داخلا في السببية فلا ينبغي جعلها صنفا آخر منها قسيما
للسببية فاجاب بان الرخصة تتميز عما عن اخواتها بالصفات مخصوصة وهو
ان السبب ههنا عذر المكلف مناسب للتسهيل عليه مع قيام المحرم جعلت
قسيما لها لذلك اقول لا يخفى ما فيه من التعسف والقوم لم يجعلوا الاستعارة
قسيما من المجاز المرسل ولو ترك لفظ المرسل في اللفظ فكان من قبيل
الاختصار في اللفظ لان المراد منه مطلق المجاز بل الحق في الجواب ان يقال ان كون
القصر في السفر رخصة من الشارع بالمعنى المذكور انما هو بتوقيف الشارع فكان
من قبيل خطاب الوضع ويقرب منه ما ذكر في بعض شروح المنهاج هذا انما يكون
على مذهب من جعل الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني واما عند غيره فلا كيف
والمعتبر الملاحظة فيهما اي الرخصة والعزيمة ثبوت الحكم على خلاف الدليل لعذر او
على وفقه لا لعذر لا الاقتضاء والتخيير وان لم يخل الواقع عنهما فتدبر قوله لولا العذر
اي المحرم كان محرما وثبات الحرمة في حقه ايضا لولا العذر فهو قيد بوصف التحريم لا
للقيام لان المراد بقيام المحرم اي دليل الحرمة بقائه معمولا به اي غير قيد منسوخ
ومن المعلوم ان بقائه معمولا به غير مقيد بزمان عدم العذر بل كون الدليل محرما
في حق ذلك المكلف مقيد بزمان عدم العذر والضمير في قوله وهو الرخصة الحكم الثابت

بطريق التخلف عن المحرم وهو اعم من الفعل والترك وخرج عن الرخصة الحكم ابتداء
بقيد المحرم وخرج ما نسخ تحريمه بقيد القيام وخرج بقوله لمانع طارئ في حق المكلف ما
خص من دليل التحريم لان التخلف ليس لمانع في حقه بل التخصيص بيان ان الدليل لم
يتناوله وخرج ايضا وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب
ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج ايضا
التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه وقوله الا
مع بقية معناه وان لم يكن الحكم كذلك هو بيان ظاهره ان الحكم منحصر في الرخصة والعزيمة
والحق ان النفل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة واعلم ان
الحنفية قسموا الرخصة الى اربعة اقسام الاول ما استبيح مع قيام المحرم وقيام
حكمه اي يكون حكمه حكم المباح ولا يكون مباحا وعدوا فيه المحرمات لو صدرت
عن المكره كاجراء كلمة الكفر وغيرها وترك الكاف الامر بالمعروف الثاني ما استبيح
مع قيام السبب وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر كفطر المسافر والمريض الثالث
ما نسخ عنا من الاحكام تخفيفا الرابع ما سقط عن العباد في محل الرخصة مع كونه
مشروعا في الجملة كقصر الصلوة وقالوا تسمية الاخيرين بالرخصة مجاز
قوله او مباحا كالفطر في السفر قال في شرح الشرح ان اراد به ما يساوي فعله
وتركه لم يصح التمثيل بقصر المسافة لانه اذا تضرر فالفطر حيث لا فالصوم
وان اراد اعم من ذلك مثل ما اذن فيه الشارع اندرج فيه المندوب و
اجيب عنه بانه مباح عند بعض الفقهاء ولكن في التمثيل ذلك وجه ايضا
بان المندوب هو الافطار الذي علم ضرر الصوم مكانه وعدم الافطار
الذي علم ضرر الصوم فالذي لم يعلم ضرره فهو المباح فتدبر قوله ولا يجوز طلب
الممتنع والتكليف به عند المحققين ذكر في المواقف محل النزاع فيما يمكن في نفسه
لكن لا يتعلق بها القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه
بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق
بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع

او صنف

او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اي التكليف بما لا يطاق عادة
نجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه
المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا
مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مامورا به بالجمع بين النقيضين انصب الى الدليل
في غير محل النزاع كما لا يخفى كذا في شرحه لقائل ان يقول ما ذكره المص من
ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره
يشعر بان هؤلاء يجوزونه اقول الظاهر ان مراده في المواقف ان النزاع المشهور
بين جمهور الاشاعرة والمعتزلة انما هو في التكليف بما لا يطاق عادة وذلك لا ينافي
ان بعضهم ذهب الى جواز التكليف بالممتنع لذاته وغرضه ان الادلة التي استدل
بها على محل النزاع المشهور ليست واردة في محل النزاع كشبهة ابي لهب في الكتاب
استدلوا بها في محل النزاع المشهور فتامل ولا يذهب عليك انه اذا كان الامر
على ما حققه الشارح في المواقف كان دليل المص هنا دليلا على غير النزاع محرم
المشهور هذا وقد قال العلامة في شرحه واعلم ان الامة قد اختلفوا في جواز
التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب
الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما يمتنع تصوره او لغيره كجميع الممكنات
لفقدان اسباب وجودها او وجدان المانع عنها كايمان من علم الله تع
انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع
لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب
اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين
من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل
على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب المص الى
امتناع الاول وهو المختار عندنا ومال اليه الغزالي فقوله شرط المطلوب الامكان اشارة
الى امتناع الاول اذ المعنى ان شرط كون الشيء مطلوبا اي مكلفا به ان لا يكون

ممتنعا لحسب غيره اولا اقول على ما قرره كان دليل المص وارداً على محل النزاع المشهور
الواقع بين الجمهور فتامل وكذا دليل المص لخصم لحديث ابي لهب ثم لا يخفى ان في تقرير
الدليل من الاستدراك انه لا حاجة الى توسيط الاستدعاء بل يكفي ان يقال لو صح
التكليف بالمستحيل لكان مطلوبا والتالي باطل الى آخر الدليل **قوله** وان ظن قوم انه ممتنع
لغيره ليس الا ان الحق استناد الكل اليه تعالى فطريق الاختيار من غير ان يتادى الى
وجوب وامتناع عقلي لا لذاته وهو ظاهر ولا لغيره اذ الاسباب عندنا الاشاعرة اسباب
عادية ولا يكون ترتب معلولها ضروريا عندهم بينها وبين اسبابها لا وجوبا فلا
يثبت وجوب غيري مقابل الوجوب والامتناع على هذا الراي انما هو بالعادة
وانهم جوزوا تخلف المعلول عن العلة التامة واعتقادهم ذلك في دليل حدوث العالم وتمام
تحقيق ذلك لطلب في موضعه من الكتب الكلامية والحكمية **قوله** والا لم يكن ممتنعا
لذاته اشار انه يجري في الممتنع الغيري ولا في الممتنع العادي فان ماهيتهما لا ينافي
ثبوتهما ثم اقول اعلم ان هذا الدليل يدل على ان ما امكن اصل وجوده لذاته لكنه ممتنع
وجوده من المكلف بالنظر الى ذاته وجوده منه كخلق الجسم او وجوده من القدرة
الحادثة محال لذاته وجوده منها يمتنع التكليف لانه فرع تصوره وقوعه منه
وهو محال بالعرض فحصول ان كان وقوعه منه محالا لا بالنظر الى ذات الجسم وماهيته
وينافي وقوعه من القدرة الحادثة فتصور الجسم على انه واقع من القدرة الحادثة تصور
الشيء على خلاف حقيقته والا كان محالا بالنظر الى القدرة الحادثة بمعنى ان القدرة
الحادثة بمعنى ان القدرة الحادثة ينافي ماهيتها تعلقها بالجسم فيلزم تصور القدرة
الحادثة متعلقة بايجاد الجسم اذ طلب ايجاد الجسم من المكلف فرع تصور المكلف
من حيث تصدر عنه المكلف فيلزم تصور الشيء على حقيقته ثم اعلم ان التكليف
بالمحال انما يقتضي ان يكون الطالب تصور ذلك الشيء ونسب الوجود اليه فتصور
انتساب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييدي اي
المحال الموجود او وجود المحال فغير لازم ولو سلم فنقول تصور المحال يتصور

على وجهين

على وجهين احدهما ان يتصور مفهوم موجود متصف في نفس الامر بالوجود الخارجي وهذا
محال اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم موجود موجود في الخارج وذلك مثل ان يتصور
الاربعة كانت في الواقع فرداً وثانيهما ان يتصور ماهية المحال واتصف العقل بوصف
الوجود سواء اتصفت في الواقع ام لا وذلك غير محال وليس تصور الشيء على خلاف
حقيقته مثلا يمكن تصور ماهية الاربعة واعتبار اتصافها بالفردية اللازم في طلب
المحال هو تصوره موجودا على نحو الثاني دون الاول اذ معناه اوجد المحال فان تصور
هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصور ماهية المحال متصفة في الواقع بالوجود
بل على تصور ماهية المحال معتبرة مع الوجود منسوبا اليها الوجود وذلك غير محال كتصور
الاربعة منسوبا اليها الفردية اذ لا شك انه يمكن انتساب الفردية الى الاربعة
نعم لا يمكن ان يتصور شيء هو الاربعة كانت في الواقع فرداً وما نحن فيه من
قبيل الاول ومما يؤيد ما قلنا ان في صورة التكليف مثل ان يقول صل
لم يتصور الصلوة المتصفة بالوجود الخارجي في الواقع لان وجودها انما هو بعد
التكليف بها فهو لم يتصور الا الصلوة المعتبرة مع الوجود على ان يكون الوجود
منسوبا اليها وهو ذلك ظاهر فتدبر وايضا اللازم منه على تقدير تمامه عدم تصور
ماهية المحال متصفة بالوجود لا نفي تصوره بوجه ما وذلك كاف في الطلب فتدبر
ثم اقول لا يخفى ان مثل قولنا وجود النقيضين محال لا بد في التصديق به من تصور
موضوعه فيلزم تصور المحال مثبتا فان قلت انه تصور فرضي محض قلنا نقول مثل
ذلك في التكليف بالمحال اذ لا يلزم تصور وجود المحال الا بوجه ما لا انه يتصور تصوراً
حقيقيا بل يكفي التصور الفرضي اذ كما يكفي التصور الفرضي لهذا المفهوم حين
وقوعه موضوعا للقضية فلم لا يكفي هذا التصور في صورة التكليف والطلب وقد اجيب
عنه في بعض شروح المنهاج ان المحققين صرحوا في الفرق بين الذاتي والعرضي
بان توهم رفع الاول يستلزم ان لا يكون الماهية تلك الماهية دون الثاني وعدم
الثبوت من اللوازم الخارجية للماهيات الممتنعة اقول هذا اشارة عن تقرير
الشرح على ما ذكرنا لان بناءه على انه لا يمكن لنا تصور المحال الذي هو موجود في نفس
الامر وذلك مثل تصور الاربعة التي هي فرد اي في الواقع وايضا عدم الثبوت

ليس من اللوازم الخارجية للممتنع في الخارج انما يكون من اللوازم الذهنية المسمى بالمعقول
الثانية ولعله اراد بكونه لازما خارجيا انه مقيس الى الوجود الثبوت في الخارج قوله
قلنا نحن لا ندعي اشتغال تصور المستحيل الى اقول لا يخفى ان محصل هذا الكلام ان اللازم
ههنا تصور نفس المستحيل وماهيته ونحن لا ندعي اشتغاله بل ما ندعي اشتغاله هو تصور
المستحيل من حيث انه ثابت في الخارج وذلك غير لازم من الحكم بالاستحالة وما ذكره
بقوله وبيانه وهو مفاد كلام المتن غير منطبق عليه اما اولا فلانه بني الامر فيه على انه
انه لم يتصور اجتماع الضدين بل انما يتصور اجتماع المتخالفين ويحكم بنفيه عن الضدين
فهذا يدل على ان ماهية الممتنع الذي هو اجتماع الضدين غير متصور وما بني عليه منع على
ان لا يتصور ثبوت الممتنع بل نفسه على ما هو الظاهر واما ثانيا فلان المراد بالثبوت
ههنا ثبوت اجتماع الضدين هو فيما سبق ثبوت اجتماع الضدين في نفسه والثبوت
ههنا مقابل النفي الرابطي وفي الاول مقابل نفس المفهوم والماهية ففي الكلام نوع
تشويش واضطراب وغاية توجيهه ان يقال ان المراد ببيانه بيان اصل
الجواب المذكور فانه جواب من قبل نفسه وحاصل ما ذكره في معرض البيان يرجع
الى انه لا يمكن لك تصور المستحيل فما نحن فيه وهو اجتماع الضدين مركب تقييدي فلا بد اي بهويته لان المستحيل ...
في تصوره بما هيته من تصور اجتماع الثابت للضدين والحال انه لم يتصور ليس
الا اجتماع المتخالفين ويحكم بنفيه عن الضدين فقد تصور الاجتماع في الضدين
منفيا لا مثبتا فلا يتصور لك ماهية الممتنع الذي هو اجتماع الضدين اذ لم يتصور المضاف
من حيث انه مضاف ثابت للمضاف اليه بهويته بل تصور المضاف باعتبار انه
مضاف مائز لاجتماع المختلفات لا بذاته ولا يتصور النسبة الثبوتية بينهما بل
يحكم بنفيه عنه فلا يتصور ما هو الممتنع بذاته وبهويته اصلا فالحكم المذكور انما يتصور با
باعتبار من اعتباراته لا بهويته ولا يتوجه الا ما ذكرنا انه يكفي ذلك التصور للطلب
فانه قال في شرح الشرح ذكر في المواقف نقلا عن الشفاء ان المستحيل لا يحصل
له صورة في العقل فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره اما على
طريق التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا
الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفي بان يعقل انه

دبلى

لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة لا يمكن تعقله بهويته بل باعتبار
من الاعتبارات وههنا قد جمع بين الطريقين وخلط احدهما بالآخر على
ما هو ظاهر المتن اقول فيه بحث اما اولا فلان امتناع تصور هويته المستحيل
انما هو في المستحيل الذي كان وجوده مطلقا محالا لا كيف وقد تقدم لا فيما كان
خصوص الوجود الخارجي محالا كما فيما نحن فيه كيف يدعى استحالة تصور ماهية
الممتنع وجوده في الخارج ويلزم منه امتناع تصور جميع المعقولات الثانية ولوازم
الماهية والاعدام من الاعتبارات التي لا يمكن وجودها في الخارج وكلام
الشيخ مخصوص بهذه الصورة اي فيما يكون وجوده مطلقا محالا لا كيف وقد قالوا
بان تصور الماهية للامور الاعتبارية بكنهها ليس فيه تعسر ولا تعذر وذلك
يدل على امكان تصورها بكنهها واما ثانيا فلان اللازم منه على ما صرح به بقوله
وبالجملة ان الممتنع يمتنع تصوره بهويته وكنهه اما تصوره بوجه من الوجوه وباعتبار
من الاعتبارات فلا منع من جوازه ونحن نقول يكفي لطلب المستحيل هذا التصور
ولا يشترط التصور بكنه الماهية فلا استدلال على انه لم يمكن تصور الهوية المستحيل
لا يضر الخصم واما ثالثا فلان في الطريق الثالث وهو طريق النفي لا بد من تصور
اجتماع الضدين الذي وقع صفة للموضوع وليس في هذا الطريق الدلالة على تصور
الممتنع باعتبار من الاعتبارات دون نفس الماهية فهو خارج عن الغرض اللهم الا
ان يقال المراد انه يمكن تصور المستحيل باعتبار انه لا يوجد شيء هو هو وهذا نوع
اعتبار له واما رابعا فلان النفي الذي اعتبر في الطريقة الثانية ليس هو النفي المعتبر
الشارح هو نفي ما يأتي اجتماع السواد والحلاوة عن الضدين وهذا النفي قد اعتبر
في الطريقة الاولى حيث قال ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض
والنفي المعتبر في الطريق الثاني هو انه لا يمكن حصوله بين السواد والبياض والنفي المعتبر
في الطريق ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض واين احدهما من الآخر
فيما ذكره خلط بين هذا النفي المعتبر في الطريق الاول وبين النفي الذي هو الطريق
الثاني فتدبر نعم في كلام الشارح ههنا نوع تشويش واضطراب على ما بينا فتفكر

قوله فان قيل المستحيل تصور حاصل السؤال ان المستحيل متصور الثبوت ذهناً فيكون معارضته في المقدمة القائلة بان المستحيل لا يتصور وقوعه واذا ضم اليه قولنا وكل ما يتصور ثبوته يصح طلبه على ما شير به قوله وذلك كاف في طلبه كان معارضته في اصل الدعوى او ابتداء دليل المخالف من غير قصد الى ابطال المقابل والمنافية وانما ذكر في هذا المقام على طريق السؤال لشدة ملائمته لدليل الخصم ولما كان المستدل بنى بطلان كون المستحيل متصور الثبوت على انه لا ثبوت له فاراد ان يبين ان بطلان المبني عليه حتى يلزم اثبات بطلان المبني واقتصر في البيان على بطلان المبني عليه تنبيها على ما هو مبني عليه قوله الاول ان يكون في الخارج مستحيلا اقول هذا الجواب جواب بالحل وهو الجواب الحق والثاني جدلي وحاصله ان المتنازع فيه هو التكليف بالمح من حيث هو هو ومن حيث ثبوته في الخارج مستحيل لان

الذهن غير م

المح انما يكون محالا بثبوته في الخارج والذهن اي هو من حيث ثبوته في الخارج مستحيل وما ذكرتم يدل على تصوره من حيث ثبوته في الذهن في طلبه لانه ليس تصوره من حيث انه مح الثاني نقض اجمالي الوصح ما ذكرتم لزم الحكم بالامتناع على ما ليس بممتنع بيانه ان المحكوم عليه في قولنا اجتماع النقيضين مستحيل وممتنع ونحو ذلك هو المتصور وقد ذكر في تقرير السؤال الثالث ان المحكوم عليه متصور ذهنا ثابت في الذهن ومعلوم ان الثابت في الذهن ليس بممتنع وجوابه ان المحكوم عليه في الحقيقة وان كان متصوراً لكن لا يكون الحكم على الصورة الذهنية بل على ما له تلك الصورة وهو ذات الممتنع مثلا ولو سلم فعدم امتناع الذهن والحكم انما هو بالامتناع في الخارج وحاصل قولنا اجتماع النقيضين

الذهن انما هو

ممتنع ان لا يوجد له في الخارج فرد يطابقه كذا قرر في شرح الشرح اقول كلام الشارح لا يقتضي ان يكون الحكم على الصورة الذهنية اذ كان الصورة الذهنية ثابتة في الذهن فلا يتصف بالاستحالة كذا ذو الصورة وهو ذات الممتنع ثابت فيه لان عند قيام صورة الشيء بالذهن كان ماله تلك الصورة موجوداً في الذهن حقيقة لكن لا بنفسه بل بصورته على ما هو التحقيق من تلك بوجود الاشياء بانفسها في الذهن بناء على ان تلك الصورة متحدة مع ماله الصورة في المرتبة والذات ومغايرة

زمنه

بنوع من الاعتبارات نعم عند من قال بالشبح كان وجود الشيء في الذهن عنده عبارة عن قيام شبحه بالذهن وكان وجود الشيء مجازاً باعتبار وجود شبحه على ما حققه س ره في حاشية المطالع لكن الدليل الدال على الوجود الذهني يبطل هذا الرأي ولهذا اختار المحققون الرأي الاول وتمام تحقيق ذلك يطلب من موضعه فالصواب الاكتفاء بما ذكره بعد قوله ولو سلم وكان تحوله لك عدل عنه وقال ولو سلم فنذكر ثم هـ والثالث فلا ارى له توجيها لان امتناع طلب المستحيل ذهنا لما كان مبنيا على انه لا يتصور ثبوته كما سبق في تقرير الدليل كان تصور ثبوت المستحيل ذهنا كافيا لما ذهبنا اليه من صحة طلبه نافيا لما ذكرتم من امتناع تصور وقوعه فيكفينا ولا يضر لكم اللهم الا ان يجعل امتناع الطلب مبنيا على انه لا يتصور ثبوته في الخارج ح تقع قوله لان الحكم حكم الذهن الخ مرتبطا اي الحكم بالامتناع ليس على الخارج حتى يلزم تصور المحكوم عليه متثبتا في الخارج والا فليس له كثير دخل في عدم الكفاية والمضرة ولم يدع المعارض ان المستدل حكم الذهن على الخارج بل صرح بان المحكوم عليه بالامتناع لا ثبوت له الا في الذهن هذا غاية ما امكن في هذا المقام اقول لا يخفى ما فيه من التعسف وعدم انطباق عبارة الشرح اليه ثم لا تكلف في جعل الثبوت بمعنى الثبوت في الخارج بل قد عرفت انه الحق لان الكلام فيما هو مستحيل خارجا والصواب ان يقال في تقرير الثالث قد عرفت ان المستحيل هو الخارجي ففي الحكم المذكور اي الحكم بثبوت الاستحالة للمحال كان الذهن يحكم على الامر الخارجي بالامتناع اي يحكم بان اجتماع النقيضين مثلا ثبوته في الخارج كان ممتنعا وذلك يستدعي تصور اجتماع النقيضين من حيث ثبوته في الخارج لكن بينا انه لا يمكن تصور المح من حيث ثبوته في الخارج لانه تصور الامر على خلاف حقيقته واذا ثبت انه لا يصح الحكم على المح بالحكم الثبوتي الذي هو الامتناع فلا يتم ما ذكرتم من المعارضة ومعنى قوله تصوره ذهنا اي تصور ثبوته ذهنا لا يكفيكم

انه لا يكفي في صحة ما ادعيتم من الحكم المذكور وقوله لا يضرنا معناه انه اذا لم يكفيكم
في صحة المنع المبني عليه المعارضة فلا يتم المعارضة ولا يضرنا ايضا اقول هذا الجواب هو
الحسن في هذا المقام والموافق للمرام قوله فهو حين التكليف غير مستطيع
اقول يمكن الجواب عنه وعما بعده اما الاول فبان تعلق التكليف في الحال
بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو زمان القدرة واما الثاني فبان العبد
ليس من شانه الا الكسب كما تقرر في الكلام من مذهب الاشعري فالتكليف
لا يتعلق الا به لا بالايجاد واما حديث الموت والنسخ فقد اجاب عنه الش في
بحث النسخ ان الحكم مقيد بعدمها فلا تكليف بايقاع الفعل حين الموت ولا بايقاعه
بعد النسخ وانت تعلم ان شيئا من ذينك الاصلين ليس مرضيا
لنسبة تكليف المحال الذاتي الى الاشعري كما زعمه العلامة ويقتضيه ظاهر
كلام المصنف والعادي ايضا اذ ليس شيئا منها يدل على كونه محالا ذاتيا غير مقدور
للعبد في ذاته قوله يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل في شرح
الشرح اراد بالمستحيل ما ليس في وسعه وقدرته فيلزم تكليف بالمحال على
تقدير تعلق العلم بالوجود ايضا لا يقال بل هو تكليف بالمحال الذي هو ايجاد
ما يجب وجوده لانا نقول انما يكون مستحيلا لو لم يكن وجوده بذلك
الايجاد اقول المكلف به هو ايجاد الفعل بالقدرة والاختيار
واذا لم يكن الفعل مقدورا لوجوبه كان التكليف به تكليفا بالمحال لانه
تكليف بايجاده اختيارا وايجاده اختيارا محال من العبد لانه مستلزم
لجواز الترك وهو مستلزم لجواز الجهل وجواز جهله تعالى محال
فتدبر قيل في بعض الحواشي تقوية لما ذكر

بقوله لا نسلم ان ما ذكر في الجواب خارج عن التوحيد لان
ما ذكر نقضا اجماليا بقوله لان العاصي مامور وقد علم الله انه لا يقع وتوجيهه
ان تعلق علم الله باحد طرفي الفعل ان كان سببا لامتناع الطرف الآخر
كان سببا لوجوب الطرف الذي تعلق هو به لان الامتناع والوجوب
في طرفي النقيض متلازمان وجواب النقض انما يتوجه باحد ثلثة امور اما ببيان
عدم اجزائه في صورة النقض وبعدم تخلف الحكم عنه وتحقق المانع فيها
واما منع كون تعلق علم الله تعالى بشيء سببا لوجوبه وامتناع نقيضه فهو منع
كون وصف المعلل موثرا في الحكم وليس من دفع النقض بل غاية مرام الناقض
اقول هذا مدفوع عنه رحمه الله تعالى لان من قال لو علم الله انه لا يقع يجب
ان لا يقع ويمتنع ان يقع ليس معناه ان علمه سبب للوجوب والامتناع
لما تقرر واشتهر ان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له عند المتكلمين بل لانه لو وقع
لزم جهله تعالى وهو محال وما يلزم من وقوعه محال كان محالا فهذا القائل جعل
العلم وتعلقه كونهما لا لانه سبب في الواقع بل جعل علته في الواقع اسبابه التي
كان وقوعهما وجعل علمه مستندا الى عدمها فهذا القائل الغرض خلط
بين جعل الشيء علة لامر في الواقع وبحسب الخارج وبين جعله علة للعلم بوجوده ودليلا
عليه فتدبر واما الموت والنسخ والاضمار فلانه اشار الى ان لفظ ذلك
في قول المص وبان ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل اشارة
الى الدليلين الدليل الاول الاولين والاخير للاشعري لا الى الثلثة المتوسطة
ايضا لانها لا يقتضي ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لانها لا يعم كل تكليف
لان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم قال في شرح الشرح وجه الاستلزام انه

او اصدقه في هذا الاخبار امتثالا للامر بالتصديق فعند علم قطعا انه
صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما اخبر به النبي صلعم من انه لا يصدقه
في شيء اصلا وهذا معنى تكذيبه وانما احتاج الى قوله او نبئ اي ابو جهل بصدقه
للرسول لان التكذيب هو الحكم بكذب يكون المخبر كاذبا والمخبر والتصديق
في انه لا يصدقه انما يستلزم كذب الخبر لا تكذيبه لكن اذا علم بذلك وجزم
بصدقه وهذا النص عنده حكما بكذب الرسول صلعم في اخباره بانه لا يصدقه
ولزم تكذيبه لان تصديقه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم خلاف ما اخبر به من انه لا يصدقه
فيكون الحكم بحكاية صدقه خلاف ما اخبر به النبي صلعم وهو معنى التكذيب
وانت خبير بان مجرد كون النص مستلزما لعدم النص كاف في الاستحالة فلا
حاجة الى استلزام التكذيب المفتقر بيانه الى توسيط العلم اقول لا يخفى
ما فيه فان ما ذكره وجه استلزام تصديقه في انه لا يصدقه لعدم التصديق
ليس ظاهر الانطباق على الدعوى ويحتاج في تتميمه الى ان يقال اذا لزم
تكذيبه للرسول صلعم لزم عدم تصديقه وقوله وانت خبير بان مجرد كون النص
مستلزما لعدم النص كاف في الاستحالة فلا حاجة الى استلزام التكذيب يدل
على انه لم يحمل قول الشارح اذ علم تصديقه الخ دليلا على الاستلزام المذكور بل جعله
دليلا على استلزام النص في انه لا يصدقه للتكذيب وذلك كما ترى وذلك شيء
لكان ما ذكرنا من عدم انطباق الدليل على ما جعل الدليل دليلا عليه اقول
الصواب ان تقرير كلام الشارح هكذا التصديق في انه لا يصدقه قد يكون لان تصديقه
في انه لا يصدقه يستلزم انه لا يصدقه اذ كل عاقل يعلم تصديقه لو وقع منه
اذا التفت اليه فيتعدى النص بعدم المقصود لو لم يكن النص موجودا بل كان

موجودا

موجودا فيتعلق النص بوجوده بعد تحقق النص ولا يصدق بعد هذا النص
بعدم النص مستلزم لنقيضه فيكون محالا وقوله ويلزم تكذيبه بيان الاستلزام
النص بعدم النص للتكذيب بعد بيان استلزامه لعدم النص فيكون بيانا
آخر لكونه محالا من جهة كونه مستلزما لضده كما ان السابق عليه بيانا لكونه محالا
من جهة كونه مستلزما لنقيضه وعلى هذا الاعتبار في كلام الشارح نظر يظهر في الكلام
في ان الخبر المستفاد من قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
ان ليس لهم النص بجميع ما جاء به فغايته نفي للجميع وكلام الشارح كما صرح به في شرح
الشرح يدل على ان ذلك الخبر هو عدم النص في شيء اصلا بمعنى السلب الكلي وهذا
مع انه غير مستفاد من الآية ليس مطابقا للواقع ضرورة ان ابا جهل لا ينكر بعض
ما في القرآن من الاخبار والقصص اقول يمكن ان يجاب عنه بان ابا جهل في
التصديق بشيء منهم لم يصدقه فيما اخبر به مما لا يعلم بالعقل مما يحتاج العلم به
الى السماع من صادق مصدق وذلك لان العلم بانه لا يؤمن من هذا القبيل
لان الامور المستقبلة في الغيب لا يعلم عادة الا بتوقيف الله تعالى وقد نقل
من قوله لا يؤمنون انهم لا يصدقونه في شيء مما لم يعرف الا بتوقيف الله تعالى
فلو كلفوا بالنص بانهم لا يصدقونه في شيء مما يستقل به العقل وذلك النص داخل
فيه لانه مما لا يستقل به فكان وجود النص بهذا الخبر مستلزما لعدم النص به
على ما قررنا فتامل ويمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه ما ذكرنا من الايراد
واجبنا عنه ان ابا جهل مكلف بالايمان ومكلف بالنص بعدم الايمان لانه مما جاء به
ما جاء به النبي صلعم والنص بعدم الايمان الذي كان من جنس النص والعلم مستلزم
لعدم النص على ما علمت فالتكليف بالنص بعدم الايمان يستلزم التكليف بعدم النص

لان ايجاب الملزوم ايجاب لما هو لازم له لانه مقدمة الواجب ورُدّ بان ما هو
من لوازم الواجب ما هو شرط عقلي لم يثبت وجوبه عند المصنف سيما اذا كان
امرا عدميا على انه فرق بين ما هو لازم للواجب وبين ما هو شرط له متقدم
عليه اقول يمكن تقرير الدليل على وجه يندفع عنه جميع ذلك لا بزيادات وذلك بان
نقول ابو جهل مكلف بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به ومن جملته التصديق بانه لم يصدقه
بالجميع يستلزم لعدم التصديق بالجميع لما عرفت ان التصديق بعدم كل علم ونقيضه
فيستلزم لعدم ذلك التصديق فهو مكلف بالتصديق بالجميع ومكلف بما يستلزم عدم التصديق
بالجميع هو التصديق بعدم التصديق بالجميع او نقول انه مكلف بالتصديق بالجميع فلا يمكن
له ان لا يصدق ببعض ما جاء به فهو مكلف بالتصديق بعدم التصديق بالجميع وهو يستلزم عدم
التصديق بالجميع فقد كلف بايقاع الملزوم بدون لازمه اي حال عدم لازمه وهو
عدم التصديق بالجميع منافيا لما كلف به من التصديق بالجميع فتامل والجواب
انهم لم يكلفوا الا بتصديقه في جميع ما جاء به هذا ايضا من قبيل التكليف بما
اخبر انه لا يقع وليس من قبيل التكليف بالمحال وذلك لان ابا جهل و
امثاله لم يكلفوا الا بتصديقهم فيما جاء به مما علم مجيئه به وهذا الخبر ليس مما علم
مجيئه به وهذا الخبر ليس مطلوبا لانه اخبار ويبشر عنهم وليس من الاحكام
المعلقة بافعالهم حتى يجب تبليغه اليهم فلا يكونون مكلفين بالتصديق بهذا الخبر
على التعيين والتفصيل بل انما يلزم تصديقهم به مندرجا في التصديق بجميع ما جاء به
على سبيل الاجمال والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان على سبيل التعيين
والتفصيل فتدبر وقد يجاب عنه بان الايمان التصديق بجميع ما جاء به مما علم ضرورة من
الدين لا بجميع ما جاء به مطلقا وهذا الخبر ليس منه وانت تعلم انه لا يدفع اصلا حديث

مابلغ

ما بلغ اليه انه ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم والمراد انه ليس مما علم مجيئه به ويرجع الى الجواب
المذكور في الشرح مع زيادة ثم نذكر ان الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به اذا كان
من ضروريات الدين لا مطلقا وبان ابا جهل انما كلف بالايمان قبل مجيء هذا الخبر
وبعده سقط عنه التكليف وذلك بان يكون نزول الاخبار بانه لا يؤمن ناسخا
في حقه للتكليف الاول فليتامل فيه نعم لو كلفوا بعد ان كلفهم بالتصديق بالخبر
الخبر المذكور انما يكون اذا لم يعلموا الخبر المذكور اما اذا علموا سقط عنهم التكليف
بالكلية لان فائدته الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه ليثابوا او يعاقبوا
به لكنه اذا علموا ان الفعل لا يصدر عنهم البتة تعلقت احبار الله تعالى بعدمه
وان لم يخرج به لكن عن حد الامكان لم يتات منهم العزم عليه لا يشترط في
التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل اقول الاظهر في تحرير المسئلة
ان يقال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الذي لم يكن وجوب المكلف
به بذلك التكليف مقيدا به وحاصله انه لا يشترط في التكليف بالواجب المطلق
حصول ما هو مقدمة له اي ما يكون وجوبه مطلقا بالنسبة اليه وهذا اعكس
تفسير مقدمة الواجب المطلق من حيث انه مطلق على ما مر لعلها ما قيد الشرط
بالشرعي لان النزاع انما وقع فيه فيكون المتنازعون قد جوزوا ان وجوب المكلف
به معلق بحصول الشرط الشرعي فتامل واراد بالفعل ما يقابل الكف على ما هو الظاهر
فلا يتوجه ان هذا في الاوامر فقط دون النواهي اذ لا معنى لكون الايمان شرطا
شرعيا للترك الذي هو المطلوب على انه يمكن ان يقال اذا كان المطلوب في النهي هو الكف
وتحريمه الذي هو ايجاب الكف باعتبار ما يلزم منه تحقيق ذلك فلا يبعد ان يشترط
فيه الايمان اذ الايمان شرط شرعي لكل واجب نعم اذا جعل المطلوب في النهي الترك والنفي

لم يكن الايمان شرطا لصحته مع انه يمكن ان يأتي بصحة تركها لانا نأمن مترتب
عليه الثواب انما يحصل بعد الايمان فتامل فيه وقد قيل انما قيد التكليف بالفعل
لان الاكثر وافقوا على ان حصول الشرط الشرعي للفعل المنهي عنه ليس شرطا
في التكليف بالمنهي عنه كما في النهي عن صوم العيد لان الانتهاء ممكن مع الكفر
دون الامتثال فتدبر   وهم يقولون ذلك الكلام المراد ان العلماء يفرضون
المسائل الكلية في بعض الصور الجزئية تقريبا للفهم وح لم يتبع قوله الاكثر
على جوازه ومنه وجه بان المراد او لا يقع التعذيب والكفار ويقولون
الاخلال بالفروع وح كان قوله تقريبا متعلق بقوله والمسئلة مفروضة كذا
في شرح الشرح اقول لا يخفى ان التوجيه الذي ذكره ارتكاب التكلف فيه اكثر
ما ارتكب التوجيه لاجله وقيل معناه ان اكثر العلماء على جواز مثل هذا الفرض
في العلوم وبعضهم الاقلون قائلين بان القاعدة الكلية لا تثبت بمثال جزئي
والشارح قد لم ذلك ما اشار اليه بقوله واذا ثبت ثبت في الجميع لعدم القائل
بالفصل آه اقول هذا التوجيه حسن لو صح انه يقع خلاف في جواز مثل هذا
الفرض   لنا فقال ما قاله في شرح الشرح هذا التقريب مما لا ينبغي لان قولنا
لو كان شرطا لم يجب صلاة على محدث دليل الوقوع دون مجرد الجواز وقولهم
لو كلفت بها لصحت نفي للوقوع دون الجواز فان قيل فلا وجه لقوله الوقوع
ومن يقبل ذلك آه قلنا انه لم ينقل اصل المسئلة الا الجواز والوقوع وانما
نقل الصورة الجزئية التي هي تكليف الكفار بالفروع فسكت عن ادلة الجواز
واشتغل بادلة الوقوع فليتامل اقول على هذا كان قول المص لنا لو كان شرطا
دليلا على الوقوع قطعا اذ الملازمة قطعية وبطلان التالي ايضا قطعي كما عرفته

في المتن

في المتن فلا يكون حصله دليلا لما ذكره بقوله والظاهر الوقوع بل ينبغي تخصيص
هذا بالفرض المذكور وحمل قوله لنا دليلا على الوقوع في اصل المسئلة دليلا
قطعيا وقوله الوقوع ومن يقبل آه اشارة الى الوقوع المذكور في قوله
والظاهر الوقوع وهو الوقوع في الصورة المفروضة هذا اقول ضبط ما ذكره ثم
اقول قول المص وتحرير المسئلة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف
فكلها يدل على ان الجواز قطعي لان معنى عدم اشتراط الشرط الشرعي في حصول
التكليف بالفعل هو جواز التكليف عند عدم الشرط الشرعي وهو بعينه المقام
الاول فظهر ان التفصيل في اصل المسئلة ما يدل عليه كلام المص ان الجواز
لجواز قطعي مما بينا وان الوقوع ظني فلعله والظاهر الوقوع في المص لما ذكر
المقام الاول في تحرير المسئلة ينبغي ان يحمل قوله لنا دليلا عليه وقوله الوقوع
ومن يقبل آه بلا الجواز شروع في المقام الثاني فصار حاصله انه جعل الدليل
الاول دليل الجواز القطعي وامكان جعله دليلا للوقوع لا ينافي ذلك اقول
يتجه على المص هذا ان ما دل على قطعية الجواز يدل على قطعية الوقوع في اصل
المسئلة فلا وجه لجعل المقام الثاني ظنيا بل الحق ان الجواز والوقوع كليهما
قطعيان في اصل المسئلة كما قرره وظنيان في الصورة المفروضة هكذا حققناه
ولا القائل قبل الفرق في شرح الشرح كونه شرطا شرعيا بل شرطا مناقشة
لا يخفى انه وجه المناقشة ان الترتيب بين الحروف في الكلمات الموضوعة ليس شرطا
شرعيا بل ليس شرطا لان النية التي يستحسن اللفظ المخصوص فلا يكون
شرطا خارجا والاول لا يخرج عن قوة واما الثانية فضعيفة كذا   لو كلفنا الكافر
بالفروع لصحت منه فالله في شرح الشرح في بيان الملازمة حصول الايمان بالكلف

به لا يوجب ان يكون على وفق امر الشارع لجواز فوات شرط انتهى يعني
لا يلزم من وقوع التكليف حال الكفر الصحة اذ ليس الاتيان بالمامور به مطلقا
هو الصحة بل الصحة انما هو الاتيان بالمامور به على وجه كان مامورا به من هذا
الوجه الا ترى ان المحدث مكلف بالصلوة حين الحدوث ولا تصح الصلوة
منه حين الحدث اقول الجواب عنه ان معنى الكلام انه لو كلف الكافر بالفروع
حين الكفر لصحت منه وح للمحال المنع الملازمة ثم توجه ان اللازم منه هو انه
لم يكن مكلفا بالاتيان بالفروع حين الكفر بل ان يكون الظرف ظرف الاتيان بالفعل
وهو غير محل النزاع وهو الجواب المذكور في المتن والشرح وصار حاصل ان القايل
المستدل خلط بين كون حال الكفر ظرفا للتكليف وهو المتنازع فيه وبين كونه
ظرفا لوقوع المكلف به وهذا غير محل النزاع والمجيب رده انه لو حمل على ان حال الكفر
ظرف التكليف دون وقوع المكلف به دون فرق بينهما حتى يصح منع الملازمة كيف يتاتى
الجواب المذكور في المتن والشرح بل الصحة مبني على انه خلط احدهما بالاخر وجمع
احدهما مكان الاخر وح لا مجال للمنع الملازمة فتدبر ومدلكه ضرورة بشرط
المحمول لا يخفى ان هذا ضرورة بشرط الوصف لانه يرجع الى قولنا الكافر لا مشتغل
بالفروع بشرط كونه كافرا ولما كان الوصف يصح ان يعبر محمولا سمي الضرورة بشرط
الوصف بالضرورة بشرط المحمول وقيل لتوجيه هذا لسبب اشارة الى قوله انه مع الكفر
لا يمكن بل انه لدفع ما يتوهم من ان الامتثال في الكفر غير ممكن بناء على ان اسلام
الكافر في حال كفره غير ممكن لانه يصدق عليه انه كافر فلو اسلم حتى صدق عليه
انه مسلم فيلزم اجتماع المتضادين في زمان واحد ووجه دفعه ان صدق زيد
كافر بالفعل لا ينافي صدق زيد مسلم بالامكان بل انما ينافيه لو اخذ ناه ضروريا

ولا لمزودة

ولا ضرورة فيه الا الضرورة بشرط المحمول وقيل لتوجيه هذا لسبب اشارة الى قوله
انه مع الكفر لا يمكن بل انه لدفع ما يتوهم من ان الامتثال في الكفر غير ممكن بناء
على ان اسلام الكافر في حال كفره وهو لا ينافي الامكان الذاتي اقول هذا التوجيه
وان كان قريبا من سوق الكلام الا انه متعلق بقوله انه مع الكفر لا يمكن
بل لا يرد قول الشوان امتنع بشرط عدم قيام لان قولك كقيام زيد في وقت عدم
قيام متعلق بعين ذلك ضرورة بشرط المحمول هذا هو الظاهر وكان معناه زيد غير
قايم بالضرورة بشرط عدم قيام وذلك مثل قولنا زيد كافر بالضرورة بشرط
كونه كافرا لا يلايم ما مران الكافر غير مشتغل بالضرورة بشرط كونه كافرا
صرح بتعذيبهم بترك الصلوة يمكن ان يكون معنى الاية ان سبب سلوكنا في سقر انا
لسنا من شاننا الصلوة وذلك لعدم الايمان فالسبب هو عدم الايمان لا ترك
الصلوة فلا يلزم وجوب الصلوة عليهم وذلك لان مثل هذا التركيب من مظان
الاستعمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين و
قال في تفسير قوله تعالى ما لم تكن تعلم انه لم تعلم ما ليس من شانك ان تعلمه
فيجاب بان المتبادر من سببية عدم صلاحيتهم للصلوة للسلوك الى السقر
ان ذلك السلوك من جهة ترك الصلوة وجعلهم انفسهم بحيث لا يصح الصلوة فيشعر
بوجوب الصلوة عليهم ولا يحملها للمسلمين لفوات المناسبة في قوله ولم نك
نطعم المسكين عبارة عن الزكوة لانه الاطعام الواجب انه اذا كان التعذيب
على ترك الاسلام ولم يجب عليهم الزكوة الواجبة كما هو مذهبكم فلا يصح التعذيب
على تركها وانما لم يتوجه الشارح لذلك لان مقصوده اتمام الدليل الاول
وهو كف النفس عن الفعل الذي لم يكن تاييد كل واحد من الدليلين اما الاول

فبان يأتي المكلف به في الحرام ما كان تاركه شابا ومعلوم انه لا ثواب لمن ترك
الزنا من جزكن نفسه لكن لا قدرة له على ذلك مع شوقه اليه ولا شعور له به انما
الثواب على كف نفسه عنه الا ان يأتي من قبل من قال بان المكلف به هو نفي الفعل
الثواب يترتب على نفي الفعل اذا كان مقارنا للشعور به والقدرة عليه لا يأتي لكن
المطلوب في النهي هو الكف بمعنى الانتهاء عن الفعل الحرام يلزم فوات الواجب
فيعاقب او يذم لانا نقول وجوب كل واجب مقيد بالشعور به اذ لا تكليف
للغافل واما الثاني فبان يأتي كثيرا ما يترك الحرام مع ارادة الفعل وكون المكلف
بحيث اذا حصل له القدرة عليه يفعله او بلا ارادة اصلا وعلى التقديرين لم
يتحقق الكف عن الحرام اذ لم يصدر فاعل وجودي متعلق بعدم الفعل اصلا فلو
كان المطلوب في النهي هو الكف فيلزم فوت الواجب الذي هو المطلوب بالنهي فيعاقب
او يذم ويمكن دفعه بانه يجب على كل نفس العزم على ترك الحرام اذا التفتت النفس
اليه وذلك من احكام الايمان كما يجب في الواجب العزم على فعله عندنا لتذكر على
ما هو مترتب الثواب على العزم على الترك وكف النفس عنه وعلى تقدير الاتيان
بالفعل الحرام يلزم الاثم في ترك الواجب الذي هو الكف عنه ويلزم الاثم في نفس
الفعل الحرام كالزنا لكن هذا انما يترتب على الثاني الذي هو الفعل الحرام دون
الاول الذي هو ترك الواجب الذي هو الكف وانت تعلم ان نفي الفعل الحرام لكن
مقدورا كما قال في الاستدلال لم يترتب الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه فيلزم
ان لا يأثم من ترك الواجب بلا كف نفسه عنه كما في الصورة المفروضة التي ذكرناها
سابقا وايضا يلزم في صورة ترك الواجب الذي هو الكف ان يترتب الاثم على
الكف عن الزنا ونحن لا نجد من انفسنا حين ترك الكف انه بعينه هنا الكف

عن الكف

عن الكف على انه اذا كان المطلوب في النهي الكف فاذا ترك ذلك المطلوب فينبغي
ترتب العقاب كما هو عليه لا على امر آخر هو فعل الزنا اذ ليس للشارع في الزنا
الا مطلوب واحد ولا عقاب الا بترك مطلوبه ويمكن دفع الاخير بان مطلوب الشارع
بالذات هو انتفاء الزنا لكن لما كان نفي الفعل غير مقدور لا يكلف به على هذا
الرأي بل طلبه يرجع الى طلب ما هو وسيلة اليه وهو الكف كما ان الامر بالفعل امر
بما هو وسيلة اليه على ما عرفا الكف عن الزنا وان كان مطلوبا للشارع من حيث
انه كف وفعل لكن المطلوب بالذات ما جعل ذلك وسيلة اليه فاذا حصل المقصود الاصلي
بدون تلك الوسيلة حصل المقصود بالذات دون المقصود بالعرض فيترتب الاثم بحسبه
واذا اتى بما جعلا الاثم حاذا انا ت كلاهما كما في صورة ايقاع الزنا يتحقق الاثم
بحسب فوت المطلوبين هكذا حقق المقام ويمكن ان يحمل هذا من تتمة الاول
في عبارة المتن حتى يصير دليلا واحدا والباعث لذلك على ذلك حمل المص و
القدرة تستلزم تا عقلا حيث اكتفى بانه لا بد في القدرة من تحقق الاثر
ولم يتعرض لكونه يتجدد حادثا وعلى هذا كان قوله كان مستغنيا توطئة لقوله
واستمر او يمكنه ان لا يفعل فيستمر امتناعه فيصير حاصلا ان كون العدم اثرا
للقدرة انما هو بالعرض يعني ان القدرة لا تؤثر فيه اصلا بمعنى ان القدرة تتعلق
وتؤثر فيه كما في الوجود وكان خلاصة النظر انه يكفي لكون العدم مكلفا به
بهذا الوجه بل المراد بكونه مكلفا به هو هذا المعنى وهو ان العبد مكلف
بانه لم يوقع استمراره وايضا جواب عن الاعتراض الثاني تارك في شرح
الشرح حاصله انا لم نفسر القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك بل
الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل

اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية ويخرج العدمات
التي ليست كك اقول فيه بحث اما اولا فلان كلامه ذكره مشعر بان ترك الفعل مما لم
يتعلق به المشية وليس كك بل عدم الفعل قد ترتب على ارادة العدم وقد ترتب
على عدم ارادة الوجود على ما هو مصرح في كتب الكلامية واما ثانيا فلان تفسير
القادر بما ذكره تفسير منسوب الى الفلاسفة وليس مرضيا عند المتكلمين والاصوليين
كيف والفلاسفة اثبتوا هذا المعنى ... وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى
ليس بمعنى الاختيار ولا ينافي الايجاب فالصواب ان يقال انا لا نفسر القادر بالذي
ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء اولم يشاء فعل عدم الفعل بل بالذي يصح
منه الفعل بان شاء وفعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء اولم يشاء فلم
يفعل شيئا لا انه فعل العدم هذا واما ما قيل عليه من انه لا يكفي في كون العدم
اثرا مجرد انه لم يشاء فلم يفعل لان ما لم يفعل الموجب بالذات يصدق عليه انه
لم يشاء فلم يفعل وليس اثرا للقدرة بالاتفاق فاقول مدفوع عنه لانه ربما يعتبر
في كون العدم اثرا انه لم يشاء فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فيخرج
ما لم يفعله الموجب بالذات والحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشية
التي كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القائل المعترض
انه لم يتنبه بقوله وكان مما يصح ترتبه على المشية حيث ذكره قيد الترتب
العدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم قوله التكليف بالفعل ثابت
قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا لا يقال اذا كانت القدرة مع الفعل
عند الاشعري فالتكليف قبل الفعل تكليف بغير المقدور وهو ممتنع لانا نقول
التكليف قبل الفعل بايقاع الفعل بعده ولا يتعين [illegible] بعد تقرير السؤال

هكذا

هكذا بما ذكر في شرح الشرح انه ليس تكليفا بما لا يطاق اذ معناه ما يمتنع
تعلق القدرة بها او ثبته لكون القدرة به انتهى اذ بعض ما حصلنا المحذور
انه تكليف بالايطاق بالمعنى الذي ذكره لانه تكليف بغير المقدور لانه
تكليف بايجاد الموجود وهو مح قال في شرح الشرح هنا مغلطة فان المح ايجاد
الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد وعلى ما يحقق ان النهي لا
يقتضي صحة المنهي عنه اقول هو يحصر في قوله وهو مح راجع الى الايجاد
وكذا ان توجه الى التكليف ووجهه ان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا
غير حاصل وقت الطلب على ما سبق فطلب ايجاد الموجود حين الطلب مح وان
كان وجوده بهذا الايجاد ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان يقال
لو كان التكليف باعتبار وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعي مطلوبا غير
حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف بايجاد ما
وقد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان التكليف والطلب فظهر انه ما اورده
بالمغلطة اشبه بما ذكره المحقق فتذكر ولانه ينبغي غاية التكليف وهو الابتداء
يرد عليه ما ذكر في شرح الشرح من انا لا نم ان الابتلاء غاية بقاء التكليف
بل ابتدائه واما ما يقال من ان التكليف يتعلق بالذات بمجموع الفعل من
حيث هو مجموع وذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا وما لم يحصل بالتمام لم
ينقطع التكليف فيلزم مقارنة التكليف بحدوث الفعل ففيه الفساد لان الفعل
اذا انقسم الى الاجزاء كان الطلب المتعلق به منحلا الى الاجزاء وكل جزء يصير
جزء من الفعل وكان سابقا على حدوثه واما الطلب المتعلق بالمجموع فينقطع
قبل الجزء الاخير ولا يكون مقارنا بحدوثه الذي هو في ان حدوث المجموع
هكذا

ينبغي تحرير الكلام لانه لا مانع في شرح الشرح اي لا نم انه لا مانع من
صحة التكليف عن عدم القدرة بل ما ذكرنا من الامرين مانع وفيه بحث لان
الامر الاول ليس عن عدم القدرة لان التكليف بايجاد الموجود انما امتنع لكونه
تكليفا بما عن معقود فاذا ثبت انه معقود ارتفع المانع الاول قوله لان التكليف
بايجاد الموجود انما امتنع لكونه تكليفا بمحض معقود فاذا ثبت انه مقدور
ارتفع المانع فحمله السند مارده عن ان امتناعه لكونه طلبا لما هو حاصل وقت الطلب
وهو بحث فتدبر الفهم شرط التكليف بان يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه
الامتثال لا بان يصدق بانه مكلف بهذا الفعل الا لزم الدور لان العلم بكونه
مكلفا انما يحصل ويصدق اذا كان مكلفا والغرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم
بانه مكلف فيتوقف كل من العلم والمعلوم على الاخر في التحقيق وهو دور ومن هنا ظهر ذلك
ولا يذهب عليك ان تكليف من لا يفهم انما يكون تكليفا بالمحال اذا اعتبر بشرط وصف
عدم الفهم واما تكليف من لا يفهم في زمان عدم فهمه فليس تكليفا بالمحال اذ في زمان
عدم الفهم يمكن الفهم فتدبر والمراد من قوله التكليف الخ قد يكون الا بتلاء ان
تكليف المحال قد يقع وذلك للابتلاء وللازمة … لو صح تكليف من لا
يفهم لكان مستدعيا لحصول … ثم على راي من قال بجواز التكليف بالمحال بل هذا الدليل
يجري في نفي جواز التكليف بالمحال لعله يجري عند من لم يجوز التكليف بالمحال فتدبر فيه النقض
لكن يمنع الملازمة والقول بان فائدة التكليف اما الابتلاء او الطاعة والامتثال
وشيء منهما لا يتصور في تكليف من لا يفهم فيمتنع فائدة التكليف … الفائدة
فيها كان … فتدبر اذ لا مانع … الا عدم الفهم يمكن ان يقال
هذا تم بل لعل المانع عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم المكلف به ولا نزاع

في اشتراط

في اشتراط اصل الفهم استعداده قال في شرح الشرح في قيام الدليلين على عدم
جواز التكليف بالمحال نظر مثل ما اجاب القائل من جواز التكليف بالمحال لان النزاع
في الممتنع العادي والدليلان يدلان على انه ممتنع بالذات والتكليف به لم يرد بالاتفاق
اقول الظاهر ان نظر شارح الشرح رد الى ما اورده فافهم فتدبر بل من قبيل ربط
الاحكام باسبابها فان السكران غير مكلف بعدم الدخول والمواقعة مع زوجته بعد
الطلاق بل الحاكم … المنع اقول ويمكن ان يجاب ايضا بانه تكليف لمن ليس له
السكر بانه يحرم عليك السكر فان شربت فيعتبر طلاقك ونحوك وانما ذكر فان
اردت ان تامن عن هذه فاياك والاسكار فتامل ثانيها انه نهي الثمل فعلى
التاويل الاول لا يجوز الصلوة لمن كان سكران ويجوز لمن كان ثملا وعلى الثاني
لا يجوز للثمل الصلوة واما السكران فلا يتعلق الخطاب بحاله اقول وانت تعلم
ان ما نقل في شان نزول الاية يلائم التاويل الثاني فتدبر خلافا من
حقيقة التكليف ظاهرة … كون الحسن والقبح شرعيا ان
الشك داخل في حقيقة التكليف والمراد من كون حقيقة التكليف لا تتحقق
الا به انه من مثل حقيقة التكليف وبيته فيكون داخلا فيه … باللازم انه
… سواء كان جزءا او
لازما لكن ما نقل عن ابن سعيد … النفي عن التكليف
… امر ونهي وخبر … سفه وعبث هكذا قيل اقول السفه
والعبث من صفات الافعال والكلام النفسي عندهم من قبيل الصفات فلا يتصف بالسفه
والعبث وقد يجاب عنه ايضا بان السفه والعبث انما يلزم لو طلب المعدوم وامر
في عدمه واما … بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا في طلب

الموجب الى جميع الامداد سواء كان اولية لعقل او السبعض على تقدير ثبوت
قدر غير متناهية وهذا مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد منقوض
باثبات الصفات السبعة القديمة واما ما ذهب اليه المشايخ من انه يلزم عليه
الكلام الازلي رد الله زعم بطلانه بالاجماع على ان كلما مر واحد في الازل فلا يثبت الاول
منه نظرا اولا فلان ابتناء الوجه الى كونه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
غير مسلم لان ثبوت امور غير متناهية باطل عند المتكلمين مطلقا سواء ترتبت وجمعت
ام لا فلو جوز هكذا لو نقد ذكره لا يمكن اسناده الى غير الذات ولا الى ما يطلق على
تسند الامور المتقدمة الى الذات وهو باطل لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
كان بناء على كلمة تلك المقدمة واما اذا بنى على ان نسبة الموجب الى جميع الامداد
على السواء فكل حد تزعم كان يختص عن اكثر منه فيلزم لا تناهي القدرة وسواهم
من مثال تلك هو غير محتاج الى تلك المقدمة اقول يرد على التقرير الاول المبني
على تلك المقدمة انه يجوز تعددها واسنادها الى الذات من جهة بعضها الى
الاخرى لا الى الذات وحدها وعلى الثاني الغير المبني عليها انه لو تم لدل على عدم تعددها
من الذات اذ كان نسبة الذات الى الحادثة متناهية سواء كانت نسبتها الى المتناهي
وغير المتناهي سواء فلا يجوز صدور الغير المتناهي على المتناهي والذي يصله الى ذلك
التقرير تلك الناطق في كلام المواقف وذكر لان صاحب المواقف بعد ما اعترض
تقرير الدليل على عدم تعدد صفة القدرة لهم باطلة شارح الشرح قال وهذا
معترض الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد ولسمى هذا الكلام انه
مبنى على ظن بل ان هذا الدليل يدل على ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد
فيلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات لا يمكن ان يكون بالقدرة

والاختيار

والاختيار كما ثبت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة
الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى لكنه هو خلاف ما ذهب اليه مثبتوا
الصفات كما بينه المحشي في شرحه وانت تعلم ان هذا بعينه ما ذكره في شرح الشرح
من النقض باثبات الصفات السبعة ثم انه اجاب الى انه كلام اخر وهو انه مبني على
مقدمة لم يثبت عند اهل الكلام فاشير به قلة التدبر وبعضها التفكر فتفكر واما
ثانيا فلانه قيل بعد ما القدرة من حيث احد هو الكلام يجب افراده النوعية
والشخصية خلاف الاجماع لان جمهور الاشاعرة القايلين بقدمه صفاته نعم لم
يقولوا بقدمه كلامه تعالى في الازل بل ذهب اكثرهم الى انه في الازل امر واصح ما عرفت
وبعضهم ذهب الى انه سفه وانه انواع خمسة قديمة الامر والنهي والخبر والاستفهام
والنداء واما القول بتعدد الاشخاص قديمة لنوع واحد كتعدد الامر باعتبار تعلقه
باشخاص المكلفين فلم يذهب اليه احد ولهذا لم يكتف الشارح بتعدد النوع بل ذكر
تعدد النوع استطرادا اذ ذكر بعده تعدد التخصيص وكلام المحشي يشعر بان مقصوده هو تعدد
النوع استطرادا او ذكر عقبيه تعدد التخصيص وكلام المحشي يشعر بان مقصوده هو تعدد
التخصيص حيث لم يتعرض الاعلى بقوله فان المتعلق بين بحيز المتعلق بجرد وفي
الجواب لم يتعرض الا له واما ثالثا فلما عرفت ان تجرد تعدد النوع ليس بما لا قائل به
اذ ذهب اليه البعض قال المحشي في شرح المواقف بعد نقل كلام المواقف بما ذكرنا
وبهذا كلامه هذا يشرع الاقسام المذكورة فالوجه ما ذكره الشارح المحقق فتفكر
ولولا ان تحقق الشرط بناء على ان القول بكون العلم باشتقاد الشرط مانعا
من صحة التكليف اذ لو لم يكن شرطا لم يتصور امتناع التكليف عند العلم باشتقاد
شرط منه كما في شرح الشرح اقول في هذا بحث هذه المسألة مبني مسألة

قوله بان تحقق الشرط شرط في صحة التكليف م م

انه لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل اذ
قد عرفت ان عدم الاشتراط غير مختص بالشرط الشرعي بل يجري في كل ما لم
يكن وجوب الفعل مقيدا به وان كان عقليا او عاديا بل جريان الدليل
المذكور فيه ولا شك ان مراد المجيب بالشرط ههنا هو شرط الوقوع الذي
لم يكن شرطا لوجوب الفعل اذ عند انتفاء شرط الوجوب او علم الآمر بانتفاء
شرط الوجوب لم يتحقق التكليف اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب
وذلك ظاهر ثم اعلم ان ما ذكره من انه جهل الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل يصحح
التكليف انما هو مبني على حمل المسئلة شاملة لامر السيد مثلا عبده او على
ان المراد ان جهل الآمر بانتفاء الشرط لا يمنع صحة التكليف بالفعل المشروط
وان كان هنا الجهل من جهة ان الآمر هو الله سبحانه غير متصور بل الازمنة
ان كل ما لم يقع هنا مبني على ان التكليف الذي هو الكف عما يشوبه لفظ
الوقوع فلا يتوجه ان العصيان متى يتحقق بفعل الحرام لا بترك الواجب وايضا
يمكن تخصيص العصيان بما يكون من جهة ترك الواجب واشار بقوله من الارادة
قديمة او حادثة الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان افعال العبد
المستندة الى الارادة هل هي القديمة او الى ارادة العبد الحادثة ولنا ايضا
لو لم يصح لم يعلم انه مكلف اي انه مكلف في هذا الزمان قطعا يلزم ان لا يعلم
احد في شيء من الاوقات انه مكلف في ذلك الزمان فسقط ما ذكره العلامة
من منع الملازمة لجواز ان يعلم بعد الاتيان انه كان مكلفا قبله او بقوله
مع الفعل انه مع مباشرة الفعل والاتيان به على ما هو الحق واراد بقوله او
بعده انه بعد فوت الفعل اي الوقت المقدر له شرعا فيما يتحقق فيه ذلك

فينطبق

فينطبق عليه قوله سواء فعل او عصى واشار الى ان المراد ذلك حيث قال في
جواب السؤال وتردد في كل جزء فانه مع الفعل فيه او بعده اذ انقطاع خبر
بعده يجوز كعبر به لئلا يلزم التشكيك واراد بقوله وقبله قبل التمكن من
الفعل سواء كان وقتا مقدرا له شرعا اولا وبه يظهر ان قوله ايضا في جواب
السؤال وقبل الفعل والحاصل ان خبر قبله راجع الى نفس الفعل واما خبر بعده
فراجع ايضا الى نفس الفعل الا انه يقيد ههنا مضافا الى الوقت اقول وعلى
هذا يندفع ما اورده في شرح الشرح ان قوله سواء فعل او عصى زيادة اخذها
من كلام المنتهى ولا معنى له ههنا اذ لا يصح تعلقه بقوله مع الفعل وهو ظاهر ولا
بقوله بعده لان الخبر للفعل وبعد الفعل لا يتصور الاتيان ولا العصيان
هذا او انا حملنا خبر قبله لنفس الفعل لا الوقت اذ على الثاني يلزم ترك قسم
وهو ان يكون ذلك في زمان الفعل من غير ان يأتي به كما اذا دخل الظهر ولم يفعل
به بعد ولا يبعد ان يحمل الكلام اولا على ان يكون الخبر لوقت الفعل ولهذا اورد
السؤال وفي الجواب اشار الى ما هو المحقق من ان المراد قبل نفس الفعل ثم كون
التكليف ساقطا مع الفعل بناء على ما هو الحق من البطلان والى الاشعري ان التكليف
يبقى مع الفعل وكون التكليف ساقطا بعد الفعل بناء على ما يجيء من ان القضاء
يجب بامر جديد وان التكليف الاول ساقط بعده ثم اعلم ان اصل التكليف مشروط
ببعض الشروط كالحياة والعقل وهي من الشروط انه لا يحصل العلم بوجود هذه
الشرائط عند دخول وقت الفعل فعدم تحقق العلم بانه مكلف قبل الاتيان
بالفعل بان يفعل بعده مشترك بين اشتراط انتفاء العلم وعدمه فلا يصح قوله
وان لم نعلم التكليف قبل دخول الوقت والجواب ان المراد العلم بالتكليف بعد

تحقق شرايطه الحاصل انا قبل وقت الاتيان بالفعل نعلم انا مكلفون بالفعل
بعد ذلك الوقت ان بقينا بشرايط التكليف وان لم يتحقق شرايط وقوع المكلف
به واذا اشترط انتفاء العلم بانتفاء الشرط الذي يلزمه انتفاء المشروط اي شرط
وقوع الفعل لم يحصل ذلك العلم فتدبر فلا يأثم بالترك هذا مبني على ما اعتقده من
ان من اخر بظن السلامة ومات فجأة عصى بعين وتعرفت ما فيه وما عليه
للاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل اي الاجماع منعقد على
تحقق الوجوب والتحريم مطلقا قبل التمكن وذلك يتضمن الاجماع على تحقق التكليف
مع علم الامر بعدم الشرط او نقول هذا باب لا على ان تحقق الشرط في الوقت ليس
شرطا للتكليف والا لم يتحقق الوجوب والتحريم قبل تحقق الشرط اذ لا يجوز تحقق
المشروط قبل تحقق الشرط ثم هذا الكلام مبني على ان المراد بدخول الوقت في تحرير المسألة
وقت مباشرة الفعل وصدوره من المكلف لا الوقت المقدر له شرعا ولهذا قال قبل فرض
رمضان مثلا ويرد في كل جزء من اجزاء الفعل قال في شرح الشرح وفي قوله على تحقق
الوجوب اشارة الى دفع الاعتراض بانه يجوز ان يكون الاجماع على ظن ذلك بل
على ان الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه وفيه نظر لم ينبه الفرض اجماعا اشارة الى رد
ما ذكر من انه يختلف فيه بعض لاستناده بالمخالف في ذلك مع اتفاق المجتهدين قبل
ظهور خلاف وانه لا اعتداد بالمخالف بحكم النادر مع كثرة المجمعين اقول فيه
بحث اذ الاجماع منعقد على وجوب نية الفرض في صلاة الظهر مثلا وهي اربع ركعات
مع احتمال عدم بقائه بصفة التكليف في الركعات الثلث الاخيرة اذ يكفي في وجوب نية
الفرض ظن بقائه وتمكنه اذ الغالب من المكلف ذلك واذا كان كذلك لم يكن في
الاجماع على وجوب الشروع بنية الفرض دلالة على تحقق الوجوب قبل التمكن بل يكفي

ظنه

ظنه فتدبر الامكان الذي هو شرط التكليف ان يكون ما يأتي فعله عادة
هذا من المصنف تصريح بان الذي اختلف في كونه شرطا للتكليف بالفعل هو الامكان
العادي بنا على ما نقلناه من المواقف ولسياق على ما زعمه العلامة من انه الامكان
الذاتي مع جهل الامر بعدم الشرط اي حال عدم الشرط في الواقع وذلك لان
العلم تابع للمعلوم فلا يكون له مدخلية في امكان الشيء وامتناعه بل عدم امكانه
لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع اذ مع عدم الشرط يمتنع وجود المشروط
بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط مع علم الامر به اي بالفعل والجار متعلق
بالامر وبانتفاء الشرط متعلق بالعلم والله اعلم اولا وهو السنة اطلاق الوحي
على السنة بناء على ان المراد من الوحي ما يوحى به والسنة قولا كان او فعلا

الادلة الشرعية

او تقريرا انما اوحاه الله الى النبي صلعم وهذا بخلاف الاجماع والقياس ولا
لانهما دالتان على ما يوحى به ما جعل الكلام النفسي يمكن حمله موافقا للاحكام
والشروح الاخر على القائم بذات الله القديم وهو المنساق الى الفهم من الكلام
النفسي في عرف الاصوليين سيما في بحث الكتاب وعلى هذا ذكرا دلالتها عليه
لما كان فيه ان في كل واحد منهما حجة او فيهما على ما في بعض النسخ حجة اشارة الى
ما يستفاد من ظاهر ... الحكم الاشد ولكن التوجيه المذكور قريب يطلق يكون
الكلام النفسي اذ بمعرفته يعرف ما هو المراد هنا ويحتمل حمله على القائم بذات
من صدر منه قديما كان او حادثا فرجع القياس الى الكلام النفسي القائم بذات
المجتهد والاجماع بذات المجمعين والسنة بذات النبي صلعم والكتاب بذاته تعالى
ووجه اذ لو لم يدل على الحكم من اصل الادلة بان الادركنا لم يكن فيه حجة
ودلالة على ثبوت الحكم وهذا دفعت بعبارة المتن والشرح نسبة بين مفهومي

لما كان الكلام انما يكون كلاما باعتبار اشتماله على النسبة لانها الجزء الاخير له وهي
المتممة بالافادة بالكلام وتتصف بصفة الكلام من الاخبارية والانشائية
الصدق والكذب والطلب وغيرها شاع اطلاق الكلام على النسبة كما شاع اطلاق
الكلام على النسبة كما شاع اطلاق القضية على النسبة الخبرية فالكلام النفسي
هي النسبة الثابتة الاخبارية او الانشائية من حيث يفاد بالكلام اللفظي لا
من حيث يستفاد منه ولهذا كان قائما بنفس المتكلم دون السامع اتفقوا انهم اختلفوا
في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامر الخارجي او للصور الذهنية فالكلام النفسي
اذا كان مفاد الكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا لم يكن الا الصورة العلمية
والتفصيل ان تحقق نسبة في الكلام غير الصورة العلمية في الانشائي ظاهر
فان الطلب غير تعلق النسبة الطلبية بين الضرب والمخاطب فالاول قائم بنفس
بنات المتكلم والثاني لمجموع طرفيه ثم بقي الكلام في ان الطلب هل هو مغاير
للارادة ام لا وسيجيء الكلام فيه واما تحقق نسبة بين زيد وقائم على ما يدل عليه
الشرح مغايرة للنسبة الثابتة بين زيد وقائم المتحققة في الواقع وكذا للنسبة الذهنية
التي هي عبارة عن صورتها القائمة بالنفس التي هي علم بالمعنى الاول قائمة بنفسها
بنفس المتكلم والحكاية جزم واقع بل الحق انها هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية
من حيث يفاد بالكلام فهي من حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث
انها صورة تعتبر حكاية مطابقة لها علم بها ومن حيث يفاد بالكلام اللفظي كلام نفسي
فمنا بينها الا بالاعتبار لا بالذات ولو كانت تلك النسبة في الخبر عبارة عن
الاخبار مقايسا على الطلب اذ هي في الطلب الاخبار صفة نسبية قائمة بنفس المخبر
بنفسه لا بصورته ولهذا صح اتصاف المخبر بها كالطلب القائم بنفسه بنفس الطالب

بعينه

بعينه ظهر كونها مغايرة للعلم التصديقي اذ كثيرا يخبر الشخص بما لا يصدق
به وكذا كونها مغايرة للشك لتصور النسبة اذ الاخبار غير تصور النسبة الخبرية
وهو ذلك وح كان مدلولها يفاد بالكلام اللفظي باعتبار ان الكلام اللفظي يدل
عليه دلالة التزامية كالطلب اذ ظاهر ان لفظ اضرب ليس موضوعا لمفهوم
طلب الضرب اي هذا المركب التقييدي كيف والاول معنى تام وهذا تقييدي ناقص
ولا شك ان الاخبار وان كان موجودا بنفسه في النفس لا بصورته لكن يختص
بعض تصور الطرفين وح كان المراد من نسبة بين مفردين ان لها تعلقا
بهما لا ان الطرفين هما المفردان بل الطرفين هما المخبر والمخبر او المخبر به كما ان
الطرفين في الطلب هو الطالب والمطلوب لا الضرب والمخاطب لكن يتوجه على
هذا التوجيه انا لا نفهم من الاخبار الا ايجاد الكلام الخبري او اظهاره فيرجع
الى مقولة الفعل فلم يكن اذ ليس العلم الا ان يكون صحيحا وكانه اذ ليس وبالجملة
تحقق نسبة في زيد قائم مغايرة لمفهوم الاخبار من قيام زيد وللنسبة
الخارجية التي بين زيد وقائم في الواقع وللصورة العلمية الحاصلة منها القائمة
بنفسها بالنفس اي الصورة التصديقية والتصورية امر لا دليل عليه بل الوجدان
يكذبه ولهذا قال افضل المحققين في تجريده والنفساني غير معقول فالحق في توجيه
كلام الاشعري باصحابه ذكرناه من الوجهين ثم على الوجه الثاني لا اعتناء في قيامها
بالنفس بذاتها وكونها صفة لها يستدعي تصور الطرفين واما على الوجه الاول
وهو انها عبارة عن الصورة العلمية فالوجه ان الصورة العلمية صفة للعالم
قائمة بنفسها بذهنه او ان المراد بقيامها بالنفس ان الكلام المشتمل عليها
قائم بها وما قيل من انها قائمة بالطرفين وهما قائمان بالنفس على ما في بعض الشروح

يشعر
واليه اشار الشارح حيث قال ولا يجوز ان يكون القايم بالنفس هما الطرفان
بعينهما الشئ مردود بان القيام بالعرض وبالواسطة لا يكفي في صحة
الاتصاف فلا يتصف الجسم بسرعة بل الحركة سريعة وكذا على الوجهين لا افتقار في ان
وجود تلك النسبة وان كان في الذهن بنفسها لا بصورتها لكن يستلزم تصور
الطرفين اذ الافتقار لا يتصور بقيامه بالمجرد بدون تصور طرفه بحيث ادراك
النسبة الخبرية لا يتصور بدون تصورهما واما النسبة الانشائية فلا شك ايضا
ان الطلب للطالب والاستفهام للمستفهم لا يتصور تحققه بدون تصور المطلوب وما
يطلب منه تصور طرفي الاستفهام قال في شرح الشرح فان قيل على ما ذكرت
من المراد بالنسبة النفسية انها صفة للنفس موجودة فيها وجودا اصيلا فكان انه
لا يتم توقفها على تعقل الطرفين قلنا افتقار النسبة الى الطرفين ضروري ولا يجوز
ان يكون القايم بالنفس هما الطرفان بوجودهما العيني بل بالصور فهما العقليتين وهو
معنى التعقل اقول كون النسبة يقتضي وجود الطرفين وكون الطرفين جزئيا منها
بالنفس بوجودهما العيني لا يقتضي ان يكون حصولهما فيها بصورتهما العقلية
حتى يلزم تعقلهما بل يجوز ان يكون قيامهما فيها باعتبار وجودهما الذهني لكن
وجودا بنفسها لا بصورته حتى يلزم التعقل وقد مران وجود الشئ في الذهن
بنفسه يقتضي اتصاف الذهن به ولا يقتضي تعقله وانما المقتضي لتعقل الشئ وجود
في الذهن بصورته المطابقة له فبالصورة في المنسبة او الى الفتة على اختلاف بين
المحققين واهل الشيخ بل يحتمل ان وجود الطرفين جميعا في الذهن بنفسهما لا اتصاف
الذهن بالكلام المركب من الطرفين وقيام الكل يقتضي قيام الجزء ان العارض يقتضي
القايم لا يتصور تحققه الا بتمامه كما حقق في موضعه فلا يضر بما ذكرنا من الوجهين

فتأمل

فتأمل فيه فلان الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين اقول انه
بحث اذ الامر بالعكس وذلك لان النسبة الخارجية لا يمكن وجودها في الخارج
اذ النسبة ليست موجودة في الخارج عند المتكلمين ولا في العقل بنفسها اذ النسبة
الخارجية ما كان الخارج ظرفا لنفسها دون الذهن بل ما كان الذهن ظرفا
لنفسها فهو نسبة ذهنية والقضية قضية ذهنية واذا كان وجودها انما يكون
في الذهن بصورته كانت مقصورة لان تصور الشئ حصول صورته عند العقل
ولا شك ان تصور النسبة متوقف على تصور الطرفين فلا بد في حصول النسبة
الخارجية ووجودها تعقل المفردين واما النسبة النفسية فلا امكن حصولها
في الذهن بان يكون الذهن ظرفا لنفسها فلا يتوقف على تعقل المفردين
كان ثبوت الزوجية للاربعة حاصلة في الذهن انما كان في الذهن بنفسه
ولهذا لا يستدعي تصورنا الزوجية وكانت الزوجية من لوازم الماهية وليست
لازما بينا بالمعنى الاخص ويجاب عن الاول ان المراد بحصول النسبة الخارجية
كون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها فلفظ الحصول مقحم في الكلام وعن الثاني
ان المراد بالنسبة النفسية ما يكون قايما بالنفس حقيقة كالاخبار والطلب
الصورة العلمية القايمة بها انما بالنفس واما ثبوت الزوجية للاربعة في الذهن
بدون تعقل الذهن الزوجية ولا ذلك الثبوت فهو قايمة بغير الذهن وكان
نسبة خارجية بالمعنى الاعم اي الواقع دون النفسية فتدبر كسائر الكتب
السماوية والسنة لفظ السنة مجرور عطفا على سائر الكتب السماوية وهما مثالان
للكلام الذي لم ينزل والذي انزل لا للاعجاز على طريق اللف والنشر غير
مرتب ثم ينبغي احلام من الشارع فان الذي بين ان من هذا القسم

بالخارج ما بينا ولا منافي
بثبوت النسبة الخارجية التي
هي هذا وبالحاصل
ان المراد م

سورة ولا يخفى ان الاية انقص كك اذ لا معنى للمترجم اوله واخره الا المبين
وبيّن اول الاية واخرها بالتحقيق لا غير فالاولى ان يكتفى الطائفة المترجمة
توقيفا اى المسماة باسم خاص كذا فى شرح الشيخ ويرد عليه هذا التوجيه النقض
بمثل اية الكرسى واية المداينة واية المباهلة واقول فى الجواب بمنع ان التسمية
هذه الايات بهذه الاسامى من الله تعالى بل يجوز ان يكون من اهل الشرع النبى
وغيره بخلاف تسمية السور بالاسامى المعهودة فانها من الشارع ولهذا
يكتب فى القران وبالجملة من نقض التعريف بمثل اية الكرسى فعليه الدليل على
ان التسمية وقعت من الله تعالى وكذا من ادعى ان تسمية السورة بالاسامى
ليست منه تعالى والعرف مانع يستنبطه من القياس فتدبر ان اجرى على
ما هو المتبادر لاحتياج الى ان من للتبعيض وحينئذ الكلام فان المتبادر منه حينئذ
كان القرآن اسما للمجموع الشخصى المؤلف من السور كذا فى شرح الشيخ اقول فيه
نظر اذ على تقدير عدم احتياج الحذف وكون من للتبعيض كان اللازم ان
يكون القران اسما للمجموع المؤلف من السور اما ان ذلك المجموع شخصى فغير لازم
بل هذا يحتمل احتمالين يذهب الى كلمنهما جماعة احدهما ان يكون اسما
لهذا المؤلف بحادث المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى
ان ما يقرؤه كل احد سواه بلسانه يكون مثلا له لا عينه وثانيهما انه اسم له لا من
حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع لا بالشخص ويكون ما يقرؤه القارئ
اى قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم فى كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه هذا هو مختار
المحققين لسلامته من ارتكاب التكلف والتجوز فى اطلاق قارئ القران وحافظ
القران وما كتب فيه القران وغير ذلك وقد استفاد ذلك من قول الشيخ والا

نهى

فهو اسم علم شخصى اقول فيه بحث اذ لو حمل القران على المجموع الشخصى القائم باول
لسان اخترعه الله تعالى فيه كان التعريف اخص والذى نقل عن الغزالى وغيره
من عجز بطرده اذ لا يصدق على ما يصدق من كل لسان وحمل التعريف على انه تعريف
للكلام النفسى لا يلائم هذا المقام لان المنزل من صفات اللفظى وكذا كونه مكتوبا
كلفظ تعريف الغزالى وكذا كونه مقرونا بالتحدى لكونه معجزا كما صرح بذلك
فى المواقف وغيره وقد قال بعض المحققين فى شرح المنهاج بان هذا التعريف
للفظى فتدبر وان حمل على حذف المضاف اى سورة من جنسه وكذا الكلام فى
المضاف وعلى الطبقة كان اسما للمفهوم الصادق على المجموع وعلى اى بعض
نفرض وهذا هو المناسب للغرض الاصلى اى الاستدلال اذ الحكم بالابعاض
فان قلت لا يخفى ان ما يجئ كلمة من لتبعيض الفرد كما جاء للتبعيض الجزء فلا
حاجة الى تقدير لفظ الجنس اذ كل سورة كانت بعضا وفردا للمفهوم المذكور
الكلى كما كان بعضا وجزء للمجموع المؤلف والامر يجمع على تقدير لفظ الجنس
ايضا قلت نحن نسلم ذلك ونقول لا يوجب صدق التعريف على هذا التوجيه على
كل بعض ومن المعلوم بالضرورة ان السورة ليست فردا من كل بعض ولا جزء له
فلا بد من تقدير لفظ الجنس حتى يصدق التعريف على كل بعض ومن الفضلاء من
ذهب الى عدم الحاجة الى تقدير لفظ الجنس فان ان التبعيض قد يكون حقيقيا
كما فى قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين
اذا كان اللام فى الناس للجنس وقد يطلق ويراد به التبعيض المجازى
كما اذا كان اللام للعهد والمعهود الكفار المصرون كابى جهل واضرابه كما
فى الكشاف وانما جعل المنافقين بعضا من الكفار المصرين مع ان المنافقين

عز واخليه في الكفار المعرضين لان حقيقتهم وهو جنس الكفر يشمل المنافقين
ايضا ثم قال وقول صاحب التقريب اذ الكلام الناس للمعرضين لم يحمل
بعضهم جزما فلعله مع حذف مضاف اي جنس بعضهم منه اقول لا يخفى ان استعمال كلمة
من في مثل هذا الموضع يحتاج الى ارتكاب تجوز وذلك اما بتقدير لفظ الجنس
وحمل كلمة من التبعيضية على الحقيقة وهو الظاهر من كلامه فيكون من باب مجاز
الحذف واما بارتكاب الاستعارة التبعية في كلمة من كما هو الظاهر من عبارة الكشاف
ويمكن حمل كلام الشارح على هذا بان يكون مقصوده ليس بيان ان لفظ الجنس مقدر
في نظم الكلام بل بيان حاصل المعنى بعد ارتكاب التجوز في كلمة من ووجه صحة التجوز
فيها هو الاشتراك في صفة هو الجنس كما في كلام الكشاف فتامل ثم ان اجري
الكلام على ظاهره بان لم يقدر لفظ جنس ولم يحمل كلمة من على التبعيض المجازي
كان فيه سورة منه لاخراج البعض وكان التعريف مختصا بالمجموع ووجهه
ان المنكر اذا قيد بالوصف افاد العموم وان كان في سياق الاثبات كقولهم
تمرة خير من جرادة وقوله ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام فيكون المعنى
لكل سورة وقوله منه حال والضمير للكلام المنزل كما هو الظاهر فاد التعريف
انه الكلام المنزل للاعجاز بكل سورة حال كون كل سورة جزء منه وما يكون
كل سورة جزء منه ليس الا المجموع فيخرج النصف ونحوه ولو جعل منه صفة مخصصة
لسورة لم يخرج النصف الا بارتكاب تكلف بان يجعل ضميره راجعا الى الكل
المنزل وهو الظاهر من كلام الشارح ويمكن حمله على الوجه الاول بان ليس مقصوده بيان
مرجع ضميره بل ان التحدي وقع بكل سورة من كل القرآن ليصح ان كلمة العموم
في لفظ سورة والا فلا بد ايم ارجاع الضمير الى القرآن في تعريف القرآن بل لو كان

مقصوده ذلك لينبغي ان يقول لسورة من كل المنزل على ما اشرنا فالحق ان في
الشرح ولا اضطراب في صدق التعريف على هذا التوجيه على تلك واقل ولا يبعد
قرانا في العرف اجيب عنه في بعض شروح المنهاج بانا لا نسلم صدقه على اي بعض
فرض على اي بعض يصدق عليه ان سورة يجانسه في البلاغة وعلو الطبقة
معجزة ولا نسلم ان كل ما اقل يجانس منها للسورة المعجزة وصدق ما ذكر عليه
ملزوم لكون السورة مجانسة اياه منها وهو يستلزم مجانسته اياها منها
حتى منع اللازم الاخير منع الملزوم الاول وهو الصدق المذكور اقول هذا الكلام
المجيب وضعفه ان الشيخ المحقق صرح بان القرآن على هذا التفسير يتناول
الكل وكل بعض منه فاذا كان تلو اقل بعضا منه كان قرانا فاذا لم يصدق
التعريف عليه كان فاسدا اقول بل الحق في الجواب ان نحو مثل قتل وانقل
من حيث انه وقع جزء القرآن معجزا مع السوابق واللواحق كان لعلو طبقة
البلاغة وكان قرانا بهذا المعنى وبهذا الوصف ان لا تجزء القرآن حيث قراءته
من هذه الحيثية على ما مر في مبادي اللغة وكذا لو يجري على المحاشي ثم هو من حيث
انه وقع في كلام البشر ليس من القرآن ولا يصدق عليه من هذه الحيثية التعريف
فتدبر وان اراد التمييز الى المجال يحمى اذ هو حقيقي انما هو بالاجزاء ولا
يحصل بهذا التعريف وقد عرفت ان التعريف الرسمي انما هو باللازم البين الثبوت
لافراده مع الانتفاء عما عداه وكونه للاعجاز ليس كذلك وهو ظاهر وانت ايضا
عرفت انه جزء لازم وايضا معرفة السورة يتوقف على معرفة القرآن اذ السورة هي
البعض المترجم من توقيفات القرآن ويرد عليه ما في شرح الشرح من ان السورة
اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرانا كان او غيره بدليل سورة الانجيل
وسورة التوراة ... عليها ... الا ... القرآن

ولهذا احتاج المصـ الى وصف السورة بقوله منه فقيل في الجواب عنه السورة
غلبت في عرف المتشرعة على بعض القرآن المترجم اوله واخره توقيفا من بين
السور كالكتاب من بين الكتب على القرآن ولهذا عرف صاحب الكشاف السورة
بالطائفة من القرآن المترجمة التي اقلها ثلث آيات واما الاحتياج اليه فليس
لتميز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان ان السورة من جنسه في الدلالة
وعلو الطبقة كما مر اقول على تقدير تسليم ان السورة غلبت في عرف المتشرعة على
بعض القرآن فالمعروف ان يقول اردت بها هذا المعنى وهو المعنى العلم المتداول
لما وقع ها والذي يتعلية قول منه اذ لو كانت بالمعنى الاخر كان هذا القيد
يحتج اليه في باب التعريف للاحتراز الذي هو المهم في التعريف الرسمي واما بيان
ان السورة من جنس القرآن فليس فائدة يعتد بها في باب التعريف على ما لا يخفى
على الناظر فاعلم بان مصنفا اي موجبه تعريفه ان العلم بوجود المصحف ونقله
بين دفتيه يتوقف على معرفة المصحف وهي على معرفة القرآن اذ لا معنى له سوى ما كتب
فيه القرآن وانت خبير بانه لا حاجة الى توسيط وجود المصحف ونقله اذ يكفي ان يقال
معرفة المصحف موقوف على معرفة القرآن فاخذه في تعريفه دور كذا في شرح الشرح
اقول وايضا يرد عليه ان الكلام في تصوير القرآن وتعريفه ليس هيهنا التصور بوجوه
ثم قال وايضا ينبغي ان يكون معرفة المصحف فرع العلم بوجوده دون العكس كما تقرر
عندهم من ان هلية الشيء البسيطة مقدم على ماهيته بحسب الحقيقة اقول هذا ايضا
مندرة وذلك لان اثبات الدور لا يتوقف على دعوى توقف العلم بوجود المصحف
والنقل به على معرفة المصحف وتصوره تصورا حقيقيا اي تصور حقيقة الشيء على
وجوده بل يكفي في ذلك ان العلم بوجود المصحف يتوقف على تصوره بوجه ما

المصحف

المصحف وكيف لا يقول احد ان العلم بوجود شيء يتوقف على تصوره لكن الشيء
تصورا حقيقيا و الا فهو اسم علم شخصي اقول قد عرفت ما فيه فتذكر بل نقد
بينا اضطراب حاصله لما ورد ما سبق من التعريف بوجوه تخصيص الاسم بالقسم الاول
بل امر آخر ايضا هو التنبيه الذي ذكره فتنبه لان القرآن ما يتوفر الدواعي على نقله
اقول جعل ما ذكر في المتن حيث قال للقطع بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل
مثله كبرى الدليل وقدر لها صغرى هي هذه وبينها بوجهين فقول الشـ كما اشارة
الى فحشه ما يتوفر الدواعي على نقله لا الى ما ذكر من لما تضمنه الاعجاز وكونه اصل
ساير الاحكام على ما ينبغي بعض الحواشي لانه دليل الصغرى ولا كان اللازم من ا
هو ان القرآن متواتر وما جعله دعوى هو ان ما نقل احادا فليس بقرآن وكانت
هذه عكس نقيض للاول قال فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا فهذا ما تفريع
على المقدمتين بواسطة ما هو نتيجة لها او على النتيجة المقدرة والا فاثبات القرآن
عدم كونه من القرآن عدم كونه من فرع على انه حاصل المنسوب كما ان كونه كذلك اقول
لا يخفى ان كون غير المتواتر ليس من القرآن ليس عقليا ولا دينيا فيلزم نفيه
عدم تواتره لا يلزم من النقل بكونه قرآنا اثبات ما كان خلافه ضروريا و
يمكن الجواب بان الضروري هيهنا بل في الاول ايضا بما يم اجزاء الكلام ليس
بمعنى البديهي بل بمعنى البديهي القطعي وانكار القطعي الديني كفر وبه يشعر
كلام شارح الشرح في جواب هذا السؤال كما نقله وعند هذا يندفع اعتراض
اخر وهو انه يجوز ان يكون متواترا بالنسبة الى من قال انها من القرآن غير
متواتر بالنسبة الى غيرهم وعدم التكفير من احد الطائفين للاخرى بناء على
التواتر عندهم اذ يصير حاصل الكلام ان التواتر في حجة لا عند طائفة

خصوصه كان قطعيا قطعا فينبغي تكفير هذه الطائفة لمن قال انما السبب من
القرآن لان انكار القطعي كفر على ما قلنا وان علم بتواتر اصلا كان عدم كونها من
القرآن مقطوعا بعدم الشرط التواتر في القرآن فكان تكفير من هؤلاء لمن قال
بانها من القرآن   وقوة الشبهة قال في شرح الشرح يعني انه لم يحصل والا فعند
المص ان دليل كونها ليست في اوايل السور من القرآن قطعي وخلافه القطعي انما
يكون كفرا اذا لم يستلزم شبهة فانه قيل انما يحتاج الشبهة القوية ان يحدث
شكا ووهما فلا يبقى الطرف الاخر قطعيا تكذب قوية عند من يتمسك بها
واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئا هذا ولكن كلام الش صريح في
انه قد قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر اقول قوة الشبهة عند احد
كما يكون باعتبار انها توقع ظنا او شكا او وهما بالقياس اليه كذلك قد يكون
باعتبار يحتاج الى مزيد تامل في حلها وحاصله انه يخرج المقام عن حد الوضوح
الى حد الاشكال مع ما صرح به في موضع اخر والمراد انه بحيث يعذر صاحبها معتقدا
في الحكم بمقتضاها وكلام الش المحقق مبني على الاعتبار الثاني وذلك التوجيه
اوفق واولى وذلك لانه لا يكفي لعدم التكفير مجرد قوة الشبهة عند من يتمسك بها
بل لا بد من ان يكون لها قوة عند الطرف الاخر بحيث يعد صاحبها معذورا
في وقوعه في الغلط بسببها وايضا في هذا التفسير يكون القوة وكونها شبهة
كلاهما بالقياس الى طائفة واحدة فهو على ما ذكره ره من التوجيه يكون القوة
بالقياس الى المتمسك بها وكونها شبهة بالقياس الى الاخر فلا يلائم فتدبر
مع ليل انه لم يتواتر كونها من القرآن في اوايل السور قال في شرح الشرح حاصله
ان المعتبر تواتر هذا الحكم وهو انه من القرآن لا مجرد تواتر ذلك الكلام

اقول

اقول ان اراد ان المعتبر تواتر هذا الحكم وهو انه من القرآن في اوايل السور الا انه
اختصر في الكلام لظهور المقصود ولا يكفي للمعتبر مجرد تواتر ذلك الكلام اي البسملة
وان لم يكن ماخوذا بعنوان كونه من القرآن حتى ينتقض بما كتب في اوايل بل
السور من البسملة التسمية وعدد الآي وكونها مكية او مدنية وعلى هذا فينبغي ما اورد
عليه في بعض الحواشي من ان النفي في قوله لم يتواتر متوجه الى القيد الاخير وهو
قوله في اوائل السور كما في قوله ما جاءني زيد راكبا مع انه في ركوبه وقت مجيئه
لا في مجيئه وسيرا النفي متوجها الى مجرد كونه من القرآن اذ كونه من القرآن في سورة
النمل متواتر اجماعا فتدبر اقول في هذا الدليل بحث لانه ان اريد انه لم يتواتر
عند طائفة ام فالتكلم لخصم لا يسلمه فيبطل الشم كونه متواترا عنده او
لا يلزم ان يكون المتواتر متواترا عند الكل والاختلاف لا ينافي التواتر عند
البعض وان اراد عدم التواتر عند الكل فالاختلاف لا ينافي التواتر عند
البعض وان اراد عدم التواتر على معنى رفع الايجاب الكلي فيكون التواتر عند
الكل شرطا في كون الكلام قرانا ممنوع قيل الدليل المذكور يدل على كون ما هو
القرآن متواترا عند كل طائفة اذ العلة وهي توفر الدواعي مشتركة
بين الجميع فكيف يجوز ان يكون عدم التواتر عند طائفة بناء على ان عدم التواتر
ينقطع بالقياس اليهم بناء على اعتزالهم مثلا تامل فيه   نقضا العادة متواتر
تفاصيل مثله بهذا الطريق حقيقنا انه اقول حينئذ نظر اذ العادة تقتضي تواتر
تفاصيل ما يتوفر الدواعي على نقله والعلة التي ذكرها لتوفر الدواعي على
النقل وهو التحدي للاعجاز وكونه من اصول الاحكام لا يجري في كل ما هو
قران بل فيما تحدى به كالسور والآيات التي هي جزايه او هو من ايات الاحكام

وظاهر ان البسملة على تقدير ان لا يكون جزءا من السور استحبابا يتبرك به ومعلوم
انها ليست من ايات الاحكام ايضا فتدبر ولا يظن ان هذا الكلام هو الوجه
الثاني الذي يذكره الشارح آخر الشرح اذ مبناه اشتمالنا لشرحه لظهور مغايرته
وايضا قال ابن عباس في شان البسملة الظاهر هذا النقل عن ابن عباس
في شان من ترك قراءتها في اول سورة معينة فلا ينافي ما نقل عنه ههنا ما نقلها
في المشهور عنه كما في الكشاف من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة آية
من كتاب الله تعالى وبابك الاول انها قطعي لا يخفى ما ذكره المصنف تلويح يتعارض
القطعيات وذلك جار على مذهبي لانه سيزيف ما استدل به المصنف وقد يقال
على قولنا اصل الدليل ان التسمية لو كانت في اوائل السور من القرآن لتواتر
كونها من القرآن لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله والا لزم تطرق عرض
يمنع قضاء العادة بل لا بد يكفي التواتر في محلها وقد تواترت بعض آية
في سورة النمل فاجاب بانه لو لم يشترط تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء
بالتواتر في محلها لزم جواز امرين احدهما ان يكون قد سقط من القرآن كثير
من الايات التي كانت مكررة بان كان مثل الحمد لله رب العالمين اية من اول
كل سورة فاسقطت لعدم تواترها هناك اكتفاء بسورة الفاتحة كذا
قرر في شرح الشرح ولما كان ذلك الكلام ان قوله وهذا ضعيف وحاصله
السند وجهه بانه ابطال لنقيض المقدمة الممنوعة بوجهين حتى تثبت
المقدمة ويتم الدليل فيكون حينئذ لا يتمكن (?) بالحاصل عدم اشتراط تواتر
التفاصيل ويجيء الاشعار بذلك في كلام الشارح على ما بينه واقول ههنا
بحث اذ لا يلزم من عدم اشتراط تواتر التفاصيل ان لا يجزم بعدم

السقط

السقط اذ اشتراط الدليل الخاص بتواتر التفاصيل لا يستلزم
عدم الجزم بتحقق المدلول كالجزم بعدم السقط اذ يجوز ان يعلم بذلك
وغيره كالاجماع بانه لم يسقط شيء من الايات المكررة من القرآن وايضا لو كان
الحمد لله رب العالمين مثلا جزءا من كل سورة فاسقطت لعدم تواترها فاما ان
يقتضي نقله ولو احادا او يقتضي ذلك كما انقل والا لوصل الينا ثم قال وثانيهما
ان يكون قد اثبت في القرآن بسبيل التكرار كثير من الايات التي كانت غير مكررة
بان يكون قوله تعالى فويل يومئذ للمكذبين آية واحدة من سورة المرسلات
وفباي الاء ربكما تكذبان آية واحدة من سورة الرحمن فاعيدت اياتا وانما
وقع التعدد والتكرار بناء (?) على عدم تواترها في محلها المخصوص وكلا الامرين
منتف قطعا اقول فيه ايضا بحث لان عدم اشتراط تواترها في المحل المخصوص
وجواز تواترها في محل ما لا يستلزم جواز ان يلحق بالقرآن ايات مكررة لم
تتكرر ويمكن ان يوجه بانه على تقدير الاكتفاء بالتواتر في محلها يجوز
نقلها في غير ذلك المحل حتى يتحقق فيما هو محل قطعا وانت تعلم ان هذا انما يكون
اذا اكتفى المعترض بالتواتر في محلها غير معين كما هو الظاهر من عبارته واما اذا قيل
يجب تواتره في محل معين كسورة النمل ولا يجب تواتره في غير ذلك المحل
عنه هذا الالزام ولا يبعد حمل كلامه على هذا فتدبر لا يقال اذا العدم (?) لزوم
الحمد لله رب العالمين المذكورين بان جواز عدم التواتر مبني امكانه الذاتي لا يمنع وقوعه
والجزم به كما في العلوم العادية لكن لا يلزم من وقوع التواتر في هذه مثلا
ان يكون التواتر واجبا لازما وحتى لا يكون البسملة من القرآن بناء على
عدم تواترها في اوائل السور وقد نقول اتفق تواتر السور خالية

بما تقدم كونه ساقطا منها وكذا انتفى تواتر تلك المكررات في محالها مع
بقائها لامكان الذالى لعدم الشان بحال فقوله متى انتفى تواتر ذلك
المكرر على سبيل هيئة انتفى تواتر ذلك المكرر مثلا ولا خفا اما اشارة فيه الى
المنع مشترك بين الصورتين فهو قوله جواز العدم لا يمنع الوقوع ولعله
انما اقتصر على الثاني في مقام السند للتنبيه على ان هذا السوال انما يطرد ويورد
على الثاني على ما تبين في الجواب ثم اشار في الجواب حيث قال ولو قطع النظر عن
ذلك الاصل وهو وجوب تواتر تفاصيل مثله لما حصل الجزم بانتفاء السقوط
الى ان نقيض المقدمة الممنوعة يستلزم المحذور الذي ذكره اولا بالفوت وان لم
يستلزم المحذور الثاني في الزام المحذور من نقيض المقدمة الممنوعة دون السند
المذكور ابدا الى ان الوجهين المذكورين ليس على ما يلي السند على ما اشرنا اليه وجه
استلزام المحذور الاول انه اذا لم يجب تواتر تفاصيل مثله جاز ان تكون الايات التي
فرض انها ساقطة لما لم يتواتر احتمل عند العقل ان يكون قرآنا واذا لم يجب كان
يحتمل عند العقل ان تلك الايات كانت ساقطة من القرآن لعدم تواترها ولا يقبل
تواتر العدم كالنقل على الاثبات فلا يمكن ان يثبت تلك السور قد تواترت
خالية عن تلك الايات التي فرض سقوطها اقول وبما قررنا اندفع ما اورد عليه في
شرح الشرح فعبارة الشرح قصورا وسندا كما اما القصور فلانه لم يتعرض لعدم
السقوط وحصل قوله انتفى تواتر ذلك اشارة الى المكرر فقط وما ذكرنا هو الموافق
للمنهى وسائر الشروح واما الاستدراك فلانه لا مدخل في المقصود لقوله والوقوع
لا يوجب الوجوب وذلك ظاهر اقول لكن يرد ما لا مدفع له وهو ان المحل وان لم يتواتر
لكن قد تواتر ما هو ملزوم وهو كونه مجموع ايات كل سورة كما هو ما هو وهذا

العلم

العلم يستلزم العلم بالمحل المذكور وانما يرد عليه ما اشرنا اليه من ان انتفاء الدليل
المعين لا ينافي القطع بوقوع مدلوله بدليل آخر كالاجماع على تلك السور
المكررات فتدبر وقد قيل في توجيه الشرح لدفع النقض اذ الا يمنع جواز عدم تواتر
في كل محل وقوع التواتر فيه فمتى انتفى تواتر ذلك المكرر الى وقع تواتر ما تكرر
من القرآن في كل محل منه وان لم يجب تواتره فلا يحتمل سقوطه من بعض المحال
لثبوت تواتره في كل محل ولا اثبات ما ليس بقرآن في محل لم يتواتر فيه لان
ما تكرر من القرآن في محال ثبت تواتره في كل محل اقول فيه نظر لان تواتر ما
تكرر من القرآن في كل محل لا ينافي احتمال سقوطه من بعض المحال نعم لو فرض
انه علم ان كل ما تكرر من القرآن في كل محل فهو متواتر فيه لم يحتمل ذلك لكن المفروض
وقوع التواتر في نفس الامر والواقع وذلك لا يستلزم العلم به لانا نقول اجاب
عن الاعتراض المذكور بانا نقول من الابتداء ان منع وجوب تواتر التفاصيل
ساقط واما اولا فلانه لو قطع النظر الاخر ما قررنا انفا وقد عرفتها اوردنا
عليه واما ثانيا فلان الدليل قائم على وجوب تواتر التفاصيل وهو قضاء
العادة بذلك فيما يتوفر الدواعي على نقله على ما سيجئ في بحث الخبر وقيل الدليل هو الاجماع
واما ثالثا فلانه لو لم يجب لزم جواز ذلك الى ما ذكرنا من الاثبات والاسقاط
بالنظر الى الاستقبال لان التواتر وان انتفى فيما مضى من الزمان الى الان
لكنه لما لم يجب جاز ان لا يتفق فيما يأتي من الزمان وحاصله ان ما ذكر من
الالزام يجري في الاسقاط مطلقا وفي الاثبات بالنظر الى الاستقبال كما في شرح الشرح
في الماضي والمورد الاستقبال
اقول فيه بحث قد عرفته مرارا اذ انتفاء المدرك لما لا يوجب القطع بتحققه
يتدارك اخر فتدبر ودعا بنا اخر عن ... على ما ذهب اليه المصنف من انه

فيكون قرآنا في كل محل

بشرط تواتر التفاصيل والا لزم ثبوت الامرين الباطلين من وجهين
احدهما انا نشترط تواترها هو تواتر تقرره في محله وان لم يتواتر كونه فيه من
القرآن وح لا يتم ما ذكر من استلزام الامرين الباطلين قطعا لان الكل ثابت متواتر
في محالها بحيث لا يمكن اسقاطها وغير الكل انما ثبت في محل واحد بحيث لا يمكن
اثباته في محل آخر لا في الحال ولا في الاستقبال وح لا يتم الاستدلال على ان التسمية
في اوائل السور ليست من القرآن بناء على انه لم يتواتر كونها هناك من القرآن
لانه قد تواتر نقلها هناك كتابة في المصاحف وتلاوة على الالسن وان لم
يتواتر كونها هناك من القرآن وثانيهما ان ما ذكر من الاستدلال على انها ليست
من القرآن والالزام بانه لو لم يشترط التواتر لزم الاحتمالان انما ينفي قول من
قال انها آية او بعضها من كل سورة على ما هو مذهب الشافعي حتى انها وحدها
او مع اول السورة مائة وثلث عشرة آية من القرآن ولا ينفي ما اختاره المتأخرون
من العلماء الحنفية وهو انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل بين السور
والتبرك بها في ابتداء كل امر ذي بال لما عرفت من ان القرآن مائة واربع عشرة
سورة وآية واحدة وذلك لانا وان سلمنا انه لم يتواتر كونها من القرآن في
اول كل سورة لكن لا نسلم انها لم يتواتر كونها من القرآن بهذا الوجه واما بسط
الكلام في هذا المقام لكونه من غوامض هذا الشرح وكذا في شرح الشرح اقول تقريره
الاعتراض الثاني على الوجه الذي ذكره يتوجه عليه ان كونها من القرآن بهذا
الوجه وهو انها آية واحدة انزلت للفصل بين السور والتبرك بها
متواتر كيف وقد علم المتأخرون من الحنفية لا تم تواترها بهذا الوجه فان
قيل تواترها عندهم بهذا الوجه لا ينافي عدم تسليم من عداهم لعدم تواترها

بزعمهم

بزعمهم قلت فمع هذا يمكن ان يثبت تواترها عند جماعة الا انه بالوجه الآخر
وهو انها آية او بعض آية من كل سورة فلا ينفي قول الشافعية ايضا بل الاصوب
ان يورد الاعتراض الثاني على الوجه الذي اورده على اصل الدليل وهو ان دليل
تواتر الدواعي على نقل القرآن وهو التحدي بالاعجاز وكونه اصل الاحكام لا
يجري في مثل البسملة على تقدير ان يكون آية مستقلة ليست جزءا من السورة لكنه
لا يلايم الاعتراض الاول ملايمة تامة ويمكن ان يتجشم في تقريب الثاني المراد انه
كونها من القرآن في الجملة لانه انه غير متواتر وان لم يتواتر كونها من القرآن في اول
كل سورة فاذا كان كونها من القرآن في الجملة متواترا ولم يتواتر في اول كل سورة
تحقق تواترها في ضمن اقل ما هو متيقن من التواتر في الجملة فيرجح الى هذا
المذهب اذ لا يتحقق مذهب آخر سواه فتدبر فالحاصل ان مراد شارح الشرح
ان كونها من القرآن بهذا الوجه متواتر هو هذا التقرير من قبيل الهيئة
المراد بقبيل الهيئة ما في الشرح وبقبيل الاول ما في المتن ما لا يختلف خطوط
المصاحف والمعنى باختلاف القراءة فيه وبقبيل جوهر اللفظ ما يخالفه
مثلة المتن للاول بالمد والامالة وتخفيف الهمزة وزاد في الشرح اللين
تنبيها على ان كل واحد من الثلثة يحتمل ما قبل الاداء والمتبوع
لانه ليس المراد بالمد هاهنا ما يقابل القصر على ما يشعر به كلام العلامة بل المراد
بالمد تطويل صوت حروف العلة الى مقدار معين وباللين مقابلها وحروف
العلة يسمى حروف المد لتطويل صوتها اذا كانت ساكنة وحركة ما قبلها من
جنسها وحروف اللين لكونها قابلة له كذا في بعض الحواشي وبهذا يسقط ما
في شرح الشرح معنى المد هاهنا ما وقع من اختلاف القراء في ان الالف والواو

والياء الساكنين اذا كانت بعدها همزة الى آن مقدار ميم فلا معنى لذكر المد
معدود بزيادة من الشم فيه بل اقول فيهنا بحث اذ لا شك ان القرآن ههنا
عبارة عن اللفظ وكان الجوهر مادة له كذلك الهيئة جزء صورية له فاذا ثبت ان
القرآن لا بد ان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لا بد ان يكون متواترة ايضا ولو سلم
ان الهيئة ليست جزء اللفظ فلا شك انها من لوازمه ولا يمكن نقله بدونها فاذا
تواتر نقله تواتر نقلها فان قلت نقله لا يستلزم نقلها بخصوصها بل انما يستلزم نقل
احدها لا بعينها فلا يلزم الا تواتر القدر المشترك بين تلك المراتب ولهذا ان الهيئات
المخصوصة لا يجب تواترها فلا منافاة قلت ما ذكرت لو تم لدل على عدم وجوب تواتر
الجواهر المخصوصة ايضا اذ كما ان اختلاف بعض الهيئات لا يورث في صحة
كون القرآن معجزا بوجه وفي كونه من اصول الاحكام كما اختلاف بعض الجواهر لا
يورث في ذلك فلم يلزم ان كلما عرض من قبيل الجواهر لا بد ان يكون متواترا بل يكتفى
لجواز ان يكون مذهبا اقول ليس المراد انه حد لو له ما ذهب اليه الراوي
منقلة قرانا رويها لمذهبه حتى يتوجه عليه ان عدالة الراوي تنافيه على ما في
شرح الشرح بل المراد ان الراوي ذهب الى انه قران اما من جهة خطائه في الاجتهاد
او من جهة السهو والنسيان وحينئذ لا يكون منافيا لعدالته سلمنا لكن اقول بعد تسليم
كونه اما قرانا فظاهر انه يجب العمل به وكذا ان كان خبرا لان ما ثبت كونه خبرا يجب
العمل به وان لم ينقل بعينه كونه خبرا نظيره كما انه اذا اشتبه على المجتهد ان
الكلام المعين الدال على حكم جزئي هل هو قران او خبر مع قطعه بانه ليس خارجا
عنهما فلا شك انه يجب عليه العمل بموجبه وان لم يتمكن من ذلك او وقف موقفه انه
قران او خبر نعم بعد تسليم كونه احدهما في الواقع يمكن منع ثبوت العمل به بناء على

ان

ان كونه احدهما في الواقع لا يستلزم علمنا به وانما يجب العمل بالقرآن او بالخبر
بعد علمنا بانه قرآن او خبر واما حديث عدم الوثوق فمقول اذ انقل خبر الواحد
جزاء وقد علم كونه خبرا من موضع آخر يجوز العمل به وان لم يتحقق الوثوق بالقراءة
ولو كان المدعى انه لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة من حيث انها قران لا ندفع
ذلك لكنه خلاف المدعى عدم العمل به مطلقا كما يصرح به كلامه لان هذا خطأ
قطعا في شرح الشرح فيه بحث لان غاية ما يكون كونه قرانا خطأ وهو لا يوجب
ان يكون كونه خبرا خطأ قطعا لجواز ان يكون خبرا لم ينقل خبرا ولا نسلم ان هذا يوجب
القطع بخطائه وفيه يجاب عنه بان المراد بكونه خطأ قطعا عدم صحة الاحتجاج
به واذا لم ينقل خبرا امتنع الاحتجاج اقول لا يلائم كلام شارح الشرح ما ذكرنا
وقد ذكرنا المدفوع عنه هذا الجواب فتامل فيه بعد اجماع الكل قطع يد السارق الخ
مجرد التمثيل والا فيجيء في كلام المصنف انه لا اجمال في الآية وايضا مذهب المحققين
ما بعد الى داخل في حكم ما قبلها فلا اجمال في قوله تعالى وايديكم الى المرافق نعم الاجمال
على مذهب البعض فيها ويكفي ذلك للتمثيل بخلاف نحو البقرة اقول كلام
المصنف في بحث المبين يدل على ميله الى انه لا اجمال فيه بناء على ان المراد بالبقرة في الآية
هي بقرة لا بعينها فالاولى التمثيل بغيرها فتدبر من كونه عاما او خاصا او
بكيفية الثابتة وصار المعنى اعتبر العقل الذي هو صفة ثابتة مثل الوجوب مع انها
ليست في صفة العموم لو لا شيء او خصوصه لو لحاصل انه تابع للصيغة
في الوجوب والندب والاباحة وفي العموم والخصوص وهذا انما يكون فيما
علم صفته مبنية من العموم او الخصوص ايضا فلو قال الى الوجوب والندب
والاباحة وكذا العموم والخصوص بعد علم صفة المبين فيها لكان اظهر وانما لم يذكر

والياء الساكنين اذ الحاء نعت هاهنا لان مقاديره فلا معنى لذكر اليمين

بعده وهو زيادة من الشرع بل اقول هيهنا بحث اذ لا شك ان القرآن هيهنا

عبارة عن اللفظ ولكن ان يجرح عن مانعه لكنه النسبة من صورة فاذا ثبت ان

القرآن لابد ان يكون متواترا ثبت ان النسبة لابد ان يكون متواترا ايضا ولو سلم

ان النسبة ليست جزء اللفظ فلا شك انها من لوازمه ولا يمكن نقله بدون نقلها واذا

تواتر نقله تواتر نقلها وان قلت نقله لا يستلزم نقلها بخصوصها بل انما يستلزم نقل

احديها لا بعينها قلنا فلا تم تواتر القدر المشترك بين تلك النسب والمطلوب الصحابة

المخصوصة ليجب تواترها فلا منافاة تلك ما ذكره من تواتر القراءة في حمل القرآن

للجزء في جواهر المخصوصة ايضا اذ كان اختلاف بعض النسبات لا يورث في صحة

كون القرآن متحديا بسورة كونه من اصول الاحكام كما اختلاف بعض جواهر لا

يورث في ذلك فلم يلزم ان كل ما هو من قبيل الجواهر لابد ان يكون متواترا تليتا

لجواز ان يكون مذهبا او تلبيس المراد ان ما لوله ما ذهب اليه الراوي

نقله قرآنا ترويجا لمذهبه حتى يترجح عليه ان مراد الراوي بناء على ما في

شرح الشرح بل المراد ان الراوي ذهب اليه انه قرآن اما من جهة خطائه في الاجتهاد

او من جهة السهو والنسيان ونحو لا يكون منافيا لعدالته سلمنا لكن اقول بعد تسليم

كونه اما قرآنا فظنا انه يجب العمل به وكذا ان كان خبرا لانه ما ثبت كونه خبرا يجب

العمل به وان لم ينقل بعنوان كونه خبرا نظيره كما انه اذا اشتبه على المجتهد ان

الكلام المعين الدال على حكم شرعي هل هو قرآن او خبر مع قطعه بانه ليس خارجا

عنهما فلا شك انه يجب عليه العمل بموجبه وان لم يتمكن من تمييز ذلك او وقت موقوف انه

قرآن او خبر نعم بعد تسليم كونه احدهما في الواقع يمكن منع ثبوت العمل به بناء على

ان كونه احدهما في الواقع لا يستلزم علمنا به وانما يجب العمل بالقرآن او الخبر

بعد علمنا بانه قرآن او خبر واما حديث عدم الوثوق فمقبول اذ انقل غير العدل

خبرا وقد علم كونه خبرا من موضع اخر يجوز العمل به وان لم يتحقق الوثوق بالراوي

ولو كان المدعى انه لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة من حيث انها قرآن لا يدفع

ذلك لكنه خلاف المدعى عدم العمل به مطلقا كما صرح به كلام لان هذا خطأ

قطعا في شرح الشرح فيه بحث لان غاية ما يكون كونه قرآنا خطأ وهو لا يوجب

ان يكون كونه خبرا خطأ قطعا لجواز ان يكون خبرا لم ينقل خبرا ولا نم ان هذا الخطأ

القطعي يخطأ به ونظيره الجواب عنه ان المراد بكونه خطأ قطعا عدم جواز الاحتجاج

به واذا لم ينقل خبرا امتنع الاحتجاج اقول لو حمل كلام شارح الشرح على ما ذكرنا

وقررنا اندفع عنه هذا الجواب فتامل فيه بعد الاجمال كقطع يد السارق الرجل

مجرد التمثيل والا فيجيء في كلام المص انه لا اجمال في الآية وايضا مذهب المحققين

ما بعد الى داخل في حكم ما قبلها فلا اجمال في قوله تعالى وايديكم الى المرافق نعم الاجمال

على مذهب البعض فيها ويكفي ذلك للتمثيل نحو ان تذبحوا بقرة اقول كلام

المص في بحث المبين يدل على ميله الى انه لا اجمال فيه بناء على ان المراد بالبقرة في الآية

هي بقرة لا بعينها فالاولى التمثيل بغيرها فتدبر من كونه عاما او خاصا الخ

الحجة انتا بتة وصار المعنى اعتبر الفعل الذي صفته مثبتة مثل الوجوب معا فيما

لمثبتة في صفة العموم له ولا متنا او خصوصه له والحاصل انه تابع للمثبتة

في الوجوب والندب والاباحة وفي العموم والخصوص وهذا انما يكون فيما

علم جهة مثبتة من العموم او الخصوص ايضا ملوقا لان الوجوب والندب

والاباحة وكذا العموم والخصوص من جهة المبين فيها كما الظاهر وانما لم يذكر

حرمة والكراهة لانهما بعيد عن فعل النبي اتفاقا   انه مثله في الثواب
يعني مثله في شيء مما ذكر من الوجوب وغيره مما يتصور في العبادات فيخرج المباح
لانه لا يتصور في العبادات اصلا اعتبارا في الكلام   بادخال الواقعة اي اخراجها
على اي حال تدخل الوافق من باب المقدمة لانا نفعل كما غسل البعض منها
فالمراد بادخالها ادخال الكل وباخراجها تبعيضه   او لان ظاهره التشبيه
اقول لو قال او لان ظاهره غير المراد لكان هاهنا [illegible] لا لغير صورة التشبيه يظهر
غير المناسب للمقام لكان اصوب اذ غير المتضح المعنى ما يظهر في المقصود لا في
جزئه فيكون المجملا واما ظاهره في غير المقصود فيكون مؤولا   ما صدر من الرسول
عن القرآن اي ما ظهر عنه بقرينة مقابلة القرآن وخرج بمثله الحديث القدسي فيها
لا يمتنع عقلا اي لا يجب عقلا   والبعض نقل لنفي ما نفى اقول فيه بحث
لان الاسناد لا ليتها اثم لو كان [illegible] حال علم جهته من الوجوب
والندب وقد يتوك بعيد هذا فيه مع احتمال الوجوب والندب الا انه اشتبه
اليهم ونقله في المقام الثاني وذلك يقتضي انه لا يعلم جهته وادب بالمصنف
ما تناول المكروه يتم التقريب واما ان الغالب في افعاله [illegible]
بان الاصل الاباحة   فالامر للوجوب [illegible] مع الوجوب في الجميع
الا ما اخرجه الدليل كما اذا علم جهته من كونه للاباحة نقل نقض بعلوم
الجهة فلانه لا يتبين وجهه ما لم يعلم انه فعله على وجه الوجوب حاصله
انه لا [illegible] الاتباع فيما علم جهته لان الاتباع لا يتصور بدون
هذا العلم والكلام فيما لم يعلم جهته فان قيل اذا كان الامر للوجوب كما هو الظ
والاتباع عام يتناول الاتباع في المندوب والمباح ايضا فيلزم وجوب المندوب

والمباح

والمباح ايضا قلت المراد الاتباع فيما نفقد به الفعل بعد ما بين على سوف الآية
والامر المطلق الطلب الشامل للندب ايضا وايضا مقتضى الآية وجوب الاتباع
فيما لم يخرجه الدليل الخارجي ثم يلزم من وجوب مثل كل ما فعل العبد ان [illegible]
ايضا قال في شرح الشرح ان اراد بالعدين الوجوب مع الاباحة اما الندب
فتقريبه انه اذا فعل فعلا على وجه الاباحة او الندب فمن حيث انه فعله يكون
علينا واجبا ومن حيث انه علينا انما يكون على الوجه الذي فعله يكون مباحا او
مندوبا وكل منهما ضد للوجوب لكن يرد ح منع كونه مباحا على تقدير ان لا يعلم
جهته ومنع كونه واجبا على تقدير ان يعلم وان اراد انه يجب علينا العبادات
كالقيام والقعود مثلا اذا فعلهما جميعا باحة صح في الاباحة دون الندب لا
تركه كراهة لا يليق ان يفعله ح قصدا لو فعله قصدا فليس لنا اتباعه فيه او لو
تحققنا والاول ونقول في تقريره اذا كان اتباعه فيما فعله لم يعلم ما لم جهته
واجبا علينا ولا شك ان فيما لم يعلم تحقق ما كان مندوبا او مباحا عليه ح فح يلزم
ان يكون ذلك الفعل مندوبا او مباحا بالنسبة الينا لوجوب الاتباع وهو
يقتضي فعل مثل ما فعله على الوجه الذي فعله وان يكون واجبا علينا بناء
على فرض ان كل ما فعله ما لم يعلم جهته فهو واجب علينا ~~بناء على فرض ان كل ما~~
~~فعله ما لم يعلم جهته~~ [illegible] والتزام ان كل ما فعله لم نجد جهته فعله على الوجه الذي وجب
بعيد من الانصاف فتدبر واما الشق الثاني فلا يرد عليه ما اورده ايضا
لان ترك المندوب ليس فعلا مكروها وان كان قد يطلق المكروه على هذا المعنى
ايضا على ما عرفت في مسئلة المكروه لكنه غير المعنى الذي حصل فيما الا ربع الباقية
وليس هذا المعنى صفة للفعل الذي كان الكلام فيه والظ ان مراده ره

انه اذا كان احد الضدين مندوبا له حكم كان تركه بفعل ضده الا ان يكون مكروها
لان الاشتغال بضد المندوب مكروه وفي توجيه الاتي لا منافاة بين كون ذلك
الضد الاخر من حيث انه يحصل التحرج عن ما هو مندوب من حيث انه يفوت فعل
مندوب كان مكروها على ما عرفت في مذهب الكعبي نعم يرد عليه انه لا يتأتى انه اذا
فعل فعلا في وقت وفعل ضده في الوقت الآخر فلا يلزم عليها الضدان الا في وقتين
فلا منافاة وذلك انه يمتنع ان يفعل ضدين في زمان واحد فتدبر ولعله وهم
الحرام حرام هذا ناظر الى ما اشير من عكس النقيض في الاية كان حق له ولا انزم التواجب
واجب ناظر الى الاصل والفرض انتفى في البين وتكثير الدليل عند الامكان
وقد اجيب لا احتاج في الدفع بتقرير وبحث ان الاحتياط انما يثبت حجية لو
كان اي ثبوت الوجوب هو الاصل ذلك تسليم ان هيهنا جوابا مردودا فاورده
مردوده بلفظ قد تنبهت على ما ذكرنا الان رده في التحقيق كلام على السند لان
تقرير الجواب هو انا لا نسلم ان الوجوب احوط مطلقا بل انما كان الاحتياط فيما لا
يحتمل التحريم كما في الصورتين واما مثل النهي فيحتمل حرمته مثله الاشتر وان لم
نقل ذلك حتى لا يخرج عما نحن فيه وهو ان صوم ثلاثين من رمضان اذا لم
الهلال يحتمل حرمته بان يكون ... وجب وهم يسلمون ذلك
اذ لم يظهر للمنع مستند اخر فيقولون اذا كان السند مساويا للمنع صح ابطاله
كذا في شرح الشرح اقول في بحث المساواة لان جواب المنع والجواب المنقول
متساويان في انهما منع لوجوب ... الاحتياط مطلقا ومتساويان باختلاف السند
فيما يحكم بظهور للمنع ... اخر ... ولكن السند مساويا للمنع
بل اخص منه وبكون ... ان يحصل ... وهم يسلمون ذلك ... ثم لا اعتراض

وانت جها

وانت جهلت ههنا انما يقبلون ذلك فيما لم يظهر مستند اخر ان ليس له سند اخر وما نحن
فيه من هذا القبيل اذ ما ذكره المصنف سند آخر واه ثانيا فلان ما اشتهر بينهم من انه
لا يجوز الكلام على السند الاخص معناه ان الكلام في السند الاخص وابطاله لا يجدي
في دفع المنع واتمام الدليل اما لو قصد المورد في السند الاخص ما قصده المانع
من التقوية بالسند لا يتم اذ المنع يتقوى بالسند فبابطاله يبطل التقوية فلا كلام
عليه فتدبر واما حمل الجواب المذكور في انه دليل على بطلان ان الاحتياط
واجب فالمنع ولا سند فتعسف كما لا يخفى ان صوم يوم الشك اذا لم الهلال
لا يحتمل التحريم اذ الصوم الشرعي انما يتحقق برؤية الهلال في هذه الصورة واذا لم
الهلال لا يتصور الرؤية مع هذا الفرض لا يحتمل التحريم نعم لو كان الصيام الشرعي
يتحقق بانه لو لم يكن الهلال مرئيا ... دائرا بين الوجوب والتحريم
اذ يحتمل عند عدم الغمام الرؤية وعدمها لكنه خروج عن النزاع واما حمل الاحتمال على
الامكان الذاتي وهو يتحقق في وقت الغمام فخروج عن البحث لاشتماله المعصية
فقد عرفت ان المراد بها ما يتناول المكروه لان النبي عليه السلام ان يترك مندوبا
لمصلحة مثل دفع توهم كونه واجبا والاشتغال بواجب مضيق او بما هو اشد
استحبابا ولا يجتمع معه وترك المندوب مكروه بناء على ان المكروه يطلق على
هذا المعنى لانا نقول بعد الاغماض عن ان المراد بالمكروه ههنا ما يكون
من قبيل الفعل دون الكف والترك ما ادرك ... هو ترك المندوب
لا لمصلحة والا فترك المندوب قد يكون واجبا لكن لا من حيث انه ترك
مندوب اذ المندوب حينئذ لم يبق على صفة الندب بل صار مكروها او حراما او
حتى يجتمع الكراهة مع الندب او الحرمة معه باختلاف الجهتين كما في مذهب

الكتب وتركنا بعضهم اذا ترك المندوب فانما تركه من حيث انه صار بكونه حلالا او
حراما لا من حيث انه كان مندوبا مندوبا. اذا الكلام فيما وجد فيه مجوز النقل
اقول فان قلت الكلام فيما وجد فيه مجوز النقل ان لم يدل الدليل على تعيين الوجوب
او الندب فيه بخصوصه والحمل على الاحاد فتعيين بعلم لما عنده كالاجابة بما هو
مختار عنده وتجويز نقله للوجوب ان يقول وبلغنا به لا الوجوب وتبليغ
الاحكام اهم من ان يبين نفسها او نظيرها صريحا او نظيرها ما يمكن الاستنباط
منها بالاجتهاد ضرورة ان جميع الاحكام غير صريح بيانها في الكتاب والسنة وجيها
اتباع الفعل الذي لم يبين جهته بخصوصه مع بعض الامارات التي اعتبرها الناس
من القرائن المذكورة لبيانه كالآيات الدالة على وجوب التأسي الاتباع فيه دليل
من خارج على نفي وجوبه امارة من الشارع على وجوبه تلك القرائن حال
تلك القرائن والامارات فان وجوبه لم يعلم فالتكليف به تكليف بالمجهول وهو
غير جائز فان وجوب التبليغ يعم الاحكام نظاهر قوله بلغ ما انزل
اليك وان لم يلزم حينئذ التكليف بالايجاب للوجوب الا المندوب والمباح
لما التكليف به ثم ذكر الاباحة ونحو سبيل الاستطراد والا فلا يتم استقرار الاباحة
لا بيس المستدل المثبت للندب بل نفيه وبعضهم ان تبليغ جميع الاحكام واجب
واحيانا كان او غيره فما توهم المستدل من اختصاصه بالواجب غير صحيح ثم اقول
لا يخفى ان ما ذكره نقض لمقدمة الدليل ولم يذكر علاوه لما ان التبليغ لم يجب
عليه بالنسبة الى جميع المكلفين بلا واسطة فيجوز فيما لم يعلم صفته ان يبين
جهته لبعض الحاضرين وامرهم بالتبليغ الى الغائبين ولم يتيسر لهم ذلك اما لموتهم
او مرضهم او اضغانهم انفسهم لخوف او اختفائهم جهته المذكورة او هنا

او اجوبة عدم مدالتهم. واما ثانيا فلانه لو سلم ان الآية الاحسن الاسوة
اقول هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون المعنى ان الذي كون في الآية
هو حسن التأسي لا حسن المتأسى به والاول لا يستلزم الثاني اذ يجوز
ان يكون نفس التأسي بالنبي حسنا من حيث انه تأسي به وانتسابه اليه
وان كان المتأسى به غير حسن ويكون مقوله فقد علمنا جواب الآخر على سبيل
التنزل وتسليم دلالة الآية على حسن المتأسى به وانما هذا الجواب بمنع
ان الآية وتقتضي [illegible] والثاني انه جواب واحد فحق بيع انه لا
ذكر في الآية الا حسن التأسي في الجملة واما كونه مدح وجائه فلا آية الا دل
عليه وحسن التأسي بهذا المعنى انما يدل على حسن المتأسي به بهذا المعنى وقد
علمت ان المباح حسن بهذا المعنى ومنع الثاني ان الالتزام حصل بالقبائح
لا قوله لا يصلح مانعا عن الانكار ولا يخفى انه ليس في هذا التقرير التعرض لكونه
الاستبشار مع ان الكلام في الاعتراض كما فيه اقول توجيهه ان الالتزام لا
ينافي الانكار لان الالتزام كان بمبايعات حقه عند الخصم لا عند المنعم واذا
كان كذلك كان للنبي ان ينكر ولا يتوهم حتى يكون الاستبشار الصادر منه مختصا
بالالتزام المتقدم [illegible] لم يكن في مقام فرض انه مقام الانكار واستبشر في مقام فرض
انه ليس مقام الاستبشار ولذا انحصر استبشاره في هذا الوقت المشترك
او نحو دلالته والا فلو لم يكن استبشاره ~~دليلا على حقيقة~~ صحة المقدمة يجب
عليه ان لا يستبشر في هذا الوقت الموهم انه يستبشر فيه جاء بالغير ان الالتزام مع
صحة المقدمة المستدل عليها مندوب ثم اقول لقائل ان يقول عدم انكاره
وصحة استبشاره مع في هذا الوقت يدل على انه ما علم قبلا انكاره وذلك

انكاره في الحال لعلمه بانه حلم منه ذلك ولا يفيد الانكار في الحال فتأمل
ويدل الدليل على وجوب التاسي اي في الفعل الثاني وهذا متعلق
بالاضرب فقط اما المتعلقه بالثالث فظاهر وجهه واما بالثاني فلتحقق
التعارض فيه حقيقة ذكر في شرح الشرح ان قيد مطلقا زيادة من الشارح
لا حاجة الى ذكرها لان وجوب التكرار ادعى اعم من ان يكون لخاصته
او مع امته وكذا وجوب التكرار للامة واما زيادة في اشتراطه ولانه الدليل
على وجوب التاسي فيها اذ لو كان وجوب التكرير للامة فيما كان منه
الا لم يتحقق التعارض فيه حقيقة وانما فرض وجوب تكرير الاول فظهر ان
لا تعارض بمجرد وجوب تكرير الثاني اقول يمكن ان يقال هذا ليس بزيادة
من الشارح بل هينا ذكره في بيان تفسير كلام المتن وبيان ان له في عبارة المتن
تسمحا لا مع ما هو المتبادر منه وهو ان يكون محض صادر بل ما يتناول المخصوص
به وهو المعبر عنه في عبارة الشرح بقوله والمتناول له ولغيره وهو المعبر عنه
بقوله مطلقا فلفظ له الواقع في الشرح في تفسيرها الواقع في المتن ليس بمعنى ما
وقع في المتن بل بالمعنى المتبادر منه وهو اخص من المراد بالمتن فتدبر والنعم
على تقدير التسليم نقول الشارح اشار بذلك الى ان الاولى اعتبار هذا القسم ايضا
لا جعله مندرجا تحت احد الاضرب اذ يختلف حكمه عن كل واحد منها
فتامل فيكون الثاني ناسخا لحكم الدليل لا لحكم الفعل اما بالنظر الى المستقبل
فلان الفعل لا يقتضي التكرار واما بالنظر الى الماضي فلان رفع ما وجد في ضمن
ان يكون ناسخا لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار فهل كان ولانه بالخصوصية
لا بالعمومية والا لكان مخصصا لا ناسخا ولخروجه بذلك فيما بعد لم يخرج

هينا

هينا به بل اكتفى بما اشار اليه بعينه وحينئذ فال وقد يطلق النسخ والتخصيص
على الفعل تجوزا قال في شرح الشرح فان قلت ان اراد كونه ناسخا ومخصصا فلا
مجاز لانه دليل شرعي قد يرفع حكما شرعيا وقد يفيد قصر العام على البعض كما
سيجيء وان اراد كونه منسوخا ومخصصا فلا اطلاق على نفس الفعل بل على حكم
الدليل الدال على تكرره قلنا سيجيء في مواضع ان المتاخر من القول والفعل
ناسخ للاخر وان كان المراد ما ذكرتم ولا بعد اطلاق التخصيص ايضا بهذا
الاعتبار اقول حمل النسخ على المنسوخ مع انه ذكر قبيل هذا الناسخ غير ملائم
بل الاصوب ان يقال المراد ان النسخ بمعنى الرفع على ما سيجيء في التفسير المختار
فاطلاقه على الفعل كما وقع هينا او القول بناء على انهما دليلا النسخ وكذا اطلاق
التخصيص على الفعل لانه دليل التخصيص والحاصل ان النسخ من اقسام الكلام
النفسي عندهم وقد اشار اليه الاشارة في اول بحث الكتاب حيث قال واعلم
ان المخبر راجع الى الكلام النفسي اذ لولا دلالته عليه لما كان فيه مجاز واطلاقه
على الفعل او اللفظ على ما يجيء في بحثه وقد ذكر ايضا وسيذكر في هذا الفصل باعتبار
دلالتهما عليه فتدبر لا يجوز لي الفعل وقت كذا ابدا لانه يجب على الكف عن
ذلك الفعل في ذلك الوقت فاذا فعله في ذلك الوقت كان ناسخا لوجوب الفعل
الذي هو الكف قبل التمكن منه اقول هذا الصنف لا يخرج في هذه الصورة حتى
يكون مبنيا على هذا القول اذ يجوز ان يقال القول المتقدم على وجوب التكرار
والدوام بالخصوصية مثلا ان يقال صوم يوم الخميس واجب علي دائما ثم يفطر
بعد مضي سنين فكان نسخا قبل التمكن منه معلوم انه بعد التنصيص على
الدوام لا مجال لتوهم كونه تخصيصا لا نسخا فتامل تقدم الفعل او تاخرها

كان حكم تقدم الفعل وتأخره واحدا لم يكن لجهل الحال حكم يختص به فلهذا
لم يتعرض له لأن دلالة القول على مدلوله أقوى اهـ قال السيد في حاشية
المطالع دلالة الفعل أقوى لأن الأفعال التي هي آثار السخاوة يدل عليها
دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الأقوال فإن دلالتها عليها
وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ولا يخفى ما بين الكلامين من المدافعة وأيضا
يظهر مما نقلنا أن قول الشيخ بخلاف الفعل فإنه يختص بالموجود المحسوس محل نظر
أيضا ضرورة أن السخاوة ليست من المحسوسات وكلامه مبني على أن دلالة الفعل
مختص بالإشارة الحسية وأنت تعلم أن هذا الاختصاص غير بين ولا مبين بل لا
يبعد أن يقال دلالة الفعل يتناول المعدوم في الجملة كدلالة الأفعال الدالة
على السخاوة على عدم البخل اللهم إلا أن يخص الكلام بالدلالة بالذات لا بالواسطة
ولو قال لأنه يعم جميع المعدومات والموجودات والمحسوسات التي تدخل تحت العقل
بخلاف الأفعال لصح الكلام وتبلغ في الثاني وأما الأول وهو المدافعة بين الكلامين
فيمكن دفعه بأن دلالة اللفظ وإن جاز فيه تخلف المدلول عن الدال في الخارج
لكن فهم المقصود منها أظهر وهو المقصود هاهنا في باب الترجيح والأفعال تخلف
المدلول عن الدال الوضعي اللفظي كلام النبي صلى الله عليه وسلم قطعي كالفعل وأيضا القول
دلالته متفق عليها لا يخفى مثلك بخلاف دلالة الفعل لا يدل على تأخر القول ظاهرا
فتفكر في توجيه هذه الوجوه الثلاثة على أن دلالة القول لما كان أقوى مثلا
كان ينبغي الحكم بكون القول متأخرا ناسخا للفعل حتى يكون الأقوى رافعا للأضعف
دون العكس على ما هو شأن الحكيم ومن هاهنا التأمل السابق في بحث
تخصيص الكتاب بالكتاب ليندفع ما ذكره العلامة من أن هذا مدة من نزولها

بها

بها كما تقدم أي في الصنف الأول من القسم الأول من أنه إذا تقدم القول
كان الفعل ناسخا له بناء على جواز النسخ قبل التمكن وأما إذا تقدم الفعل
فلا تعارض فيما تقدم وهاهنا يكون القول ناسخا لحكم تكرر الفعل فقوله كما
تقدم لم يرد به التشبيه في تمام الحكم بل في مجرد كون الفعل على تقدير تأخره
ناسخا للقول قبل التمكن من جنس واحد قال في شرح الشيخ احتراز
عما إذا كانتا أصلا من جنس فإنه لا ترجيح بالكثرة كنص وقياسين
بخلاف ما إذا تعارض القياسات ووجد على وفق أحدهما دليل وههنا الدليلان
من جنس واحد وهو متى كل من القول والفعل وإنما فقد قامت الأدلة
الأربعة على تقديم القول انتهى وأراد بالنص ما يتناول الظاهر حتى يتصور
التعارض بين القياسين وبينه وقد يوجه الكلام بأن المراد بالدليل هاهنا
الدليل الشرعي ويكون الدليلين وهو القول والفعل من جنس السنة قال
لا يخفى ما فيه إذ أدلة الكتاب قد يكون بعضها أقوى من بعض وكذا قول
النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وقيامه وقبل أحرى في صورة التعارض والتناقض على وفق الأضعف
قد لا يكون مرجحا له إذا ساوى الأضعف بسببه مع الأقوى أو كان ناقصا عنه
وإن أريد بالتعارض المساواة الحقيقية فلا فائدة في هذا الكلام ولا
لكونهما من جنس واحد وذلك ظاهر فتأمل فإن قيل فلم يصار إلى
التوقف هاهنا قال في شرح الشيخ وههنا بحث وهو أنه بعدما بين ترجيح
القول بالوجوه المذكورة فسؤال التوقف ليس بسديد وإنما يتوجه السؤال
بأن لم لا يصار في الأول أيضا إلى ترجيح القول كما هو رأي الأكثر من غير توقف
القول لعل الشيخ أشار بهذا إلى ضعف أدلة ترجيح تأخر القول وإلى أن الأولى

عنه التوقف وذلك لان رجحان الشيء لا يقتضي تأخره فتامل فالمتأخر
من القول ناسخ للاول هذا اذا كان القول شاملا في حقه والا فالفعل مخصص
للقول كما مر وللاعتماد على ما تقدم لم يفصل ههنا وفيما ياتي من نظيره
والمختار تقديم القول اي ترجيحه والقول بانه متأخر عن الفعل زمانا
ذكر في شرح الشرح ان العلامة زعم ان الرابع لا يتمشى ههنا فاشار المحقق
الى انه يتمشى ولكن بوجه ادق تقريره ان العمل بالفعل يبطل حكم القول بالكلية
والعمل بالقول وان كان يبطل الفعل في حقه وفي حقنا لكن لا بالكلية اذ لا
يبطل في حقه الا دوام الفعل واستمرار حكمه دون اصل الفعل فانه معلوم
ولا يتصور ابطاله ايضا ههنا بحث اذ قد مر في تعارض الفعلين ان التأخر
نسخ بحكم الدليل الدال على التكرار لا بحكم الفعل لعدم اقتضائه التكرار و
ح حكم قد يحصل ح فالعمل بالقول لا يبطل حكم الفعل بل انما يبطل حكم الدليل
الدال على التكرار وحكم الدليل الدال على التكرار انما هو التكرار وقد يبطل
التكرار بالكلية بالعمل بالقول ويمكن ان يجاب بان الدليل الدال على وجوب
التكرار دل على وجوب الفعل ايضا فيصدق ان العمل بالقول لا يبطل حكم
الدليل المذكور بالكلية ويمكن ان يق عند تعارض القول والفعل يحتمل
ان يقع الفعل متقدما على سبيل التكرار في هذه الصورة اذ العمل بالقول
صدق ان حكم الدليل على التكرار قد بطل لا بالكلية في حقه بل يحتمل ان
لا يبطل في حقنا لانه اصل الفعل في هذه الصورة اذا عمل بالقول وذلك بان
يكون القول قبل التأسي بل لا يبطل التكرار في حقنا لانه ايضا بان يكون التأسي
على سبيل التكرار قبل القول ويكفي الترجيح القول والعمل به الترجيح في مثل

هذه

هذه الصورة فتامل ثم قال مقتضى كلام المتن والشرح تقديم القول في حقه
وفي حقنا جميعا لكن مقتضى ما سبق ان يكون ذلك في حقنا واما في حقه
التوقف وبه صرح الش العلامة اقول فيه بحث اما اولا فلان كون مقتضى
كلام المتن ذلك غير مسلم فان المص بعد ما اختار الوقف في القول الخاص
به والاخذ بالقول فيما اختص بالامة قال في هذا الشق فان جهل اي التاريخ يخ
فالثلاثة وليس في هذا الكلام الا الاحالة الى السابق فمقتضاه مقتضى ما سبق
واما ثانيا فلان القول بتأخير القول في حق الامة وبالتوقف في نفسه و
تأخره في حقه في قول واحد مما لا وجه له ولا ملجأ وتعسف ظاهر فلهذا عدل الش
المحقق عن مقتضى ما سبقه فتدبر وفيه نظر حاصله ان ليس المختار التوقف
بل الارجح الاخذ بالقول حكما بتقدم الفعل لئلا يلزم التعارض الموجب للنسخ
وهذا النظر يرد على القسم الاول لعدم التكرار فيه ايضا لا على الاخير لان حكم
الفعل مكرر فيهما اقول فيه بحث لان ما ذكره الش ليس الا بيانا لخامس الوجوه
الاربعة التي ذكرها المص على ترجيح القول في حق الامة وقد علمت انه لا يعتبر
حكم هذه الوجوه في حقه بناء على انا غير متعبدين بفعله فما لم يحصل دليل
قطعي على ان القول متأخر لا يحكم بتأخره في حقه ومجرد الظن لا يعتبر ههنا واذا
كان كذلك فكيف يعتبر الظن الحاصل من هذا الوجه ويحكم بسببه بتقدم الفعل
والعمل بالقول اذ الظاهر ان هذا الوجه لا يفيد الا الظن اللهم الا ان يق الظن
الحاصل بالوجوه الاربعة المذكورة ظن ضعيف مبني على عدم اعتباره فيما لا
يتعبد به كما علم والظن الحاصل بالوجه الذي ذكره الش ظن قوي يصلح ان يعتبر
ويرجح القول بسببه فتدبر ولا يخفى ان هذا اي كون المتأخر ناسخا للمتقدم

الاجماع

عند العلم بالتاريخ والثالث عند الجهل في حق الامة اما كون اذا كان القول المتاخر متقدما على الناسي والا فلا تعارض في حق الامة اذ المقدر انه لا دليل على التكرار فلا يثبت الفعل الاول واحدة هذا اذ عاليس لنا في شرع السنة والجهة الموفق للخير **قوله** بل يجب استمراره اذا اتى من المجتهدين واحد يلزم على هذا المذهب ان لا يحصل العلم بالاجماع الذى كان حجة ولا يجب العمل به الا بعد موت المجتهدين على صفة الاتفاق **قوله** بعد خلاف مستقر ما في متعلق بالخلاف وذلك بان يختلف الامة على قولين ثم يحصل الاتفاق منهم اومن بعضهم فقط او مع بعض آخر ممن يحدث بعد الخلاف وعلى الوجوه صدق انه يتحقق الاجماع ممن خالف وكان حيا عند الاجماع او مع ميت وذلك بان مات طرف المخالفين ثم يوجد بعدهم جماعة اتفقوا على واحد منهما او اراد بالخلاف المستقر ان ياخذ كل واحد مذهبا واحترز به عن الخلاف الواقع حين المباحثة والمنازعة قبل قرار المذهب على ما سيجيء فقيل لا يتحقق ذلك الاتفاق وقيل يتحقق لكن لا ينعقد به الاجماع وقيل يتحقق وينعقد به الاجماع فعلى الاول لبس بداخل في المحدود وخارج عن الحد بقيد الاتفاق وعلى الثالث داخل في المحدود فلا يحتاج الى قيد يخرجه وعلى الثاني يحتاج الى زيادة قيد المذكور **قوله** وح لا ينعكس قوله وايضا يلزم خروج الاجماعات الحاصلة بعد النبي **قوله** تابيها انه لو اريد به اتفاقهم هذا بعد التنزل وارادة التخصيص واقول يلزم خروج الاجماع الذى خالف فيه غير المجتهدين من العلماء والعوام واما ما ذكره فمرده مبني على احد امرين اما على جواز خلو الزمان عن المجتهد بل وقوعه واما ان الاجماع لا يتحقق بمجرد وجود

مجتهد

مجتهد في عصر وحكمه بواقعه بناء على ظاهر اللفظ وان كان مضمون السمع يدل على كون قوله حجة وذلك انه اذا كان حجة كان داخلا في الاجماع **قوله** والا فلا يتصور حجيته فيه اقول الكلام في الاجماع الذى كان حجة شرعية وح يحتاج في تصحيح تعريف المص الى العناية بان يخصص الامر بما يتعلق بالدين بقرينة ان الاجماع من الادلة الشرعية ثم لا يخفى ان الدين يتناول الاعتقادي ايضا وح ينبغي حمل المجتهد على ما يتناول المجتهد في الاصول الكلامية ايضا حتى يشمل تعريف الاجماع اجماع اهل الكلام ويكون الاجماع المط في هذا الفن شاملا له ولو حمل الدين على ما يختص بالفروع لا حاجة الى حمل المجتهد على غير الفقيه على ما هو المتبادر في هذا الموضع وح يعلم حال اتفاق اهل الكلام بالمقايسة فتدبر **قوله** في نقل الحكم اليهم لان الاجماع على الحكم انما يكون بعد معرفة المجتهدين ذلك الحكم والمعرفة تحصل بنقله اليهم اقول فيه نظر لان المعرفة تحصل بالكتاب مثلا وهو متواتر فلا يحتاج الى نقله اليهم نعم العلم بالاتفاق يتوقف على نقل الحكم من بعضهم الى بعض واما الاتفاق في الواقع فلا يتوقف عليه وايضا بعد التسليم لعدم ذلك نقول انتشارهم في الاقطار في زماننا هذا لا يمنع نقل الحكم اليهم اذا كانوا قليلين مجتمعين في بعض البلاد في بعض الاعصار كما في اوائل الاسلام **قوله** لا غنى عن الاجماع اقول فيه نظر اذ قد يذكر لشيء واحد ادلة متعددة للتاكيد

قوله الذى هو اقوى منه وذلك لانه لا ينسخ فيرجع عنه وكما لو ابى قبل قول الآخر به اقول فيه انه يجوز ضبط التاريخ بان يعلم ان زيدا في ظهر كذا كان على كذا ثم يسافر ويعلم ان عمرا في الوقت المعين كان على هذا الحكم وهكذا

قوله وهو انه تشكيك في مصادمة الضرورة وهل هذا الا مثل شبه القادحة

في الطرق ربما وتلك الاحتمالات مثل الاحتمالات المذكورة فيصلنا نا مع تلك الاحتمالات
قد نعلم الاجماع قطعا ومثل تلك الاحتمالات يجري في العلوم العادية على ما مر في
تفسير العلم ولا يقدح في كونها من اقسام العلم على ان تلك الوجوه لا تجري في
الاجماع المنعقد في اوايل الاسلام عند قلة المسلمين فضلا عن المجتهدين **قوله**
الاجماع ~~المنعقد في اوايل الاسلام~~ على تقديم الدليل القاطع على المظنون **قوله**
لا يرد ان هنا جاهم من الدين ضرورة وفي مثل هذه الصورة لا يحتاج الى
الاجماع لان المقصود العلم بتحقق الاجماع في الجملة نعم لو كان المطلوب اثبات حجية
مطلق العلم بالاجماع فيما لا حجة فيه غيره لكان ما اورده اولى لكن يبقى الكلام
في ان هذا الجواب لا يدفع الشبهة عن المقام الثالث اذ علم المجتهد بانهم
قدموا القاطع على الظني انما يحصل على هذا التقدير بالنقل اليهم فلا يصح ما لم
ذكره الا بثبوته عنهم وبنقله الينا نعم يمكن ان يقال لا حاجة الى المقام الثالث
لكل اذ يجوز ان يكون من علم الاجماع منهم هو المجتهد الذي يحتج به وح لم يحتج
الى المقام الثالث ويكفي ثبوت المقام الثاني **قوله** فيها انهم احتجوا انقل حرفه
هذا الاجماع يحصل بخبر الاحاد فلا يفيد اذ ح لا يثبت كون الاجماع حجة
قاطعة وهو المط ودعوى كون هذا متواترا ام ولو سلم فغايته العلم التواتري
باللفظ لان التواتر لا يعتبر في خبر المحسوس على ما سيجيء وح نقول دلالة اللفظ
الدال على قطعهم به كسائر الدلالة فلا يفيد القطع اللهم الا ان يثبت علم ذلك
منهم قطعا وان كان متواترا معنى وكان دلالة اللفظ عليه قطعا ولا يخفى ان
مثل هذا ايرد على الدليل الثاني الذي يعقبه المص ويمكن دفعه بما مر هنا
واعلم ان الامامية ذهبوا الى حجية الاجماع لكن لا من حيث انه اجماع بل

بل من حيث دخول المعصوم فيه فالمراد بالشيعة ان كانت الامامية فالدليل
لا ينتهض عليهم اللهم الا ان يكون المراد انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع
من حيث انه اجماع لا من حيث دخول المعصوم حتى انهم قطعوا بذلك من غير
تعرض لدخول المعصوم كما يجيء نظيره في اخر الشرح وان كان البعض المنكرين
للاجماع مطلقا فلا حاجة الى هذه العناية لكن المراد هو الاول على ما بينه عليه
ساير الكتب **قوله** واورد عليهم نقضا اجماع الفلاسفة هذا نقض للمقدمة القائلة
هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شيء الا عن قاطع
وذلك اذا اريد بالاجماع المعنى اللغوي واما الاجماع الذي تقطع بتخطئة مخالفه
فالمراد به الشرعي المصطلح لا غير ولو اريد به المعنى الاصطلاحي وهو اتفاق
ح نقض الفلاسفة وارد على هذا القسم
العلماء المجتهدين من دين محمد فتقرير النقض ان اتفاق المجتهدين
على القطع انما يدل على وجود القاطع بناء على كونهم علماء عارفين بما يحتاج الحصول
عليه ولا مدخل فيه لخصوصية كونهم علماء شريعة محمد ص وبالجملة ما يدفع به
يجاب عن النقض بان اتفاق الفلاسفة وكذا اتفاق اليهود ليس اجماعا
لخروج اتفاقهم بقيد الاجماع ايضا بل الحق ان اجماع الفلاسفة خرج بقيد الشرعي
والفرق بينه وبين العقل ان اشتباه الصحيح بالفاسد في العقلي كثير والتمييز
صعب بخلاف الشرعي فان الغلط فيه من جهة اشتباه القاطع بالظني وامتياز
القاطع عن الظني بين لا يشتبه على اهل التمييز واقول فيه نظر اذ الشرعي قد
يكون عقليا كاكثر المطالب الكلامية وح يشتبه الصحيح بالفاسد فيه كالاجماع
على حدوث العالم بل الاجماع على قدم العالم اجماع على امر شرعي ايضا الا ان المجمع
عليه غير صحيح شرعا والجواب ان المراد بالشرعي ما لم يحصل القطع به بالمقدمات

العقلية والنظر العقلي مفضيا بخلاف القطع بخطئية المخالف للاجماع فانه لا يحصل
من النظر العقلي بل من النص الشرعي وعلى تقدير ان يكون المراد بالشرعي ما
يبحث عنه في الشرع كحدوث العالم وتعدد الوقت ظاهر اذ قدم العالم مما لم
يثبت عندهم بالنظر العقلي الذي يشتبه فيه الصحيح بالفاسد وهذا بخلاف خطئية
المخالف للاجماع اذ لا اشتباه فيه فتامل ودل عليه وجود صورة من الاجماع
وهو اجماع العلماء الكثيرين المحققين على القطع فانه يدل على وجود القاطع
بمقتضى حكم العادة بخلاف الاجماع على الظن وقد تظهر فائدة القيام القطع بخطئية
المخالف للاجماع والفرق بين ما ذكره المص من الدليل وما يجيء من الدليل
المنقول عن امام الحرمين في ان الايراد الذي سيورد لا يرد عليه دليل الامام
لا يخفى ان الدليل المذكور صريح في الشق الثاني من شقي السؤال الذي
اورده السائل فالترديد للاستطراد وتحرير الجواب باختيار الشق الثاني
واللازم منه لما كان هو الدور قال فاندفع الدور ويمكن ان يكون اللازم في الشق
الاول هو الدور ايضا لان الكثيرين المحققين لم يجتمعوا على الحكم الا اذا كان الدليل
موقوفا على الدعوى فالدور لازم على اي حال فعلمنا ان فرض الدور اذ منشاؤه الشقين
لمنشاؤه واعلم ان مستند الاجماع وان كان ظنيا لكن سبب الاجماع يحصل
القطع لهم وتامل فتدبر وحاصل الجواب ان حجية الاجماع المطلق انما ثبت
بوجود اجماع معين لا بحجية وذلك بان وجود ذلك الاجماع المعين لا ينفك
عادة عن النص القاطع فالعلم بحجية الاجماع يتوقف على العلم بوجود النص
والعلم بوجود النص يتوقف على وجود ذلك الاجماع لا على حجية فلا دور
فالسائل لتنبيه في قوله بنص يتوقف على الاجماع فان اريد انه يتوقف

على وجود الاجماع فلا دور وان اريد انه يتوقف على حجية فلا يلزم
لزم تعارض الاجماعين فان قلت انما يلزم تعارض الاجماعين لو لم يكن
الاجماع قاطعا باعتقادهم فلو كان قاطعا باعتقادهم ولم يكن قاطعا في نفس
الامر لم يلزم التعارض بوجود كونه قاطعا باعتقادهم لا يستلزم حقيته لان
كون المجمع عليه حقا في نفس الامر اول المسألة وعين النزاع قلت فدل ان
الاجماع على القطع يدل على وجود القاطع فلو كان الاجماع قاطعا باعتقادهم
لكان اجمعوا على القطع بكونه قاطعا لانه لو كان اعتقادهم انه قاطع مظنونا
لم يقطعوا بكونه مقتضيا على القاطع ما هو مقطوع به عندهم واذا ثبت انهم
اجمعوا على القطع بكونه قاطعا فيلزم وجود القاطع في الواقع مع ما علمت بوجه
اخر اللازم من الاجماعين الاجماع على كون الاجماع قاطعا والاجماع على
كون الاجماع قاطعا في قوة الاجماع على القطع بما اجمع عليه والاجماع على القطع
يدل على وجود القاطع في نفس الامر فلا بد من وجود القاطع في المجمع عليه فيكون
حقا من غير تقييد ولا اشتراط اقول فيه نظر لان ذلك القول منهم اما
مطلق فلا يفيد اصلا او عام فلا يدل على مدلوله لان دلالة ظنية ويجري فيه
التخصيص بما يبلغ عدد مجمعيه حد التواتر والعقل القطع وان اريد تخصيصهم
مع اعتبار غير هذا العدد فهو بل لذلك اذ معلوم من التتبع عدم هذا التخصيص
منهم فتدبر ولان حجية خبره اي خبر الاجماع الذي يبلغ عدد مجمعيه حد التواتر
وهو عطف على قوله اذ غرضنا يعني ان حجية الاجماع الذي من هذا القبيل
يثبت من غير ورود هذا الايراد عليه واما حجية غير ما هو من هذا القبيل
فنحن انما نثبته بالظواهر لا بهذا الدليل فلا يرد شيء وقوله ويثبت حجية الظواهر

عادةً مع ان كونه معلّلا
على القاطع

باجماع من هذا القبيل جواب سوال ناش من هذا الكلام كان سائلا
يقول لا يجوز ان يكون الاجماع الذي لم يبلغ عدد مجمعيه حد التواتر
حجة لان حجيته انما يثبت بالظواهر وحجية الظواهر انما يثبت بالاجماع
فيلزم الدور فاجاب بان حجية هذا يثبت بالظواهر لا حجيته ونثبت حجية الظواهر
بالاجماع الذي بلغ عدد مجمعيه حد التواتر لا به فيندفع الدور ويمكن ان
يكون اشارة الى تتميم الكلام وتحقيق المقام حتى لا يلزم الدور فعلى هذا معنى
قوله فيندفع الدور انه لا يرد الدور ولا يتوجه وربما قيل انه تعليل لقوله
فيندفع الدور وقدم عليه وكان المص سر دفع الدور الذي يرد المص على
حجية الشافعي ذكره هيهنا بتقريب ان يجب مقدماته بذكرها هيهنا وفيه بحث
شيئان احدهما انه خلاف الظاهر اللفظ وثانيهما ان هذا انما يحسن لو نقل المص
ان الشافعي استدل على حجية الاجماع بدليل آخر وليس كذلك ولهذا لم يتعرض
لجوابه من قبل هناك لا يزال طائفة من امتي على الحق بالجزم منه كون
العلماء المتفقين على حكم في عصر على الحق بناء على ان المراد من الطائفة العلماء
على ما هو المتبادر منه في عرف المتشرعة ولا مرد للجزم من حيث هذا الحال ان يكون في
جميع الاعصار يتحقق طائفة من العلماء وليس كذلك اما من حيث الزمان خاليا
عن المجتهد فظ واما من حيث كم يجوزه فلانه لا يجزم عنده بعدم المجتهد الا
حيث المتقدم من الحديث ان والياء جلس علماء دين يجزم من كان على الحق
والاحاد وان لم يتواتر فقد تواتر القدر المشترك اقول فيه نظر لان تواتر القدر
المشترك انما يجزم لو كان ولا لتلك الروايات مع القدر المشترك بطريق القطع و
غاية ما يسلم انها داله عليه على سبيل الظهور فلا يجزم القطع عنها وذلك لمتخلف

اللفظ

اللفظ الظني المعنى فانه وان كان قطعي السند لكنه لما كان ظني الدلالة لم
يحصل القطع بالدليل عليه وعلى الشرح المحقق لو ورد هذا الايراد على دليل الغزالي
بسبب الاستحسان الى المص ايضا الا انه رضي عنه قيل في بعض الحواشي انه اسند
الاستحسان مع هذا الى المص اشعارا بانه رضي عنه اما الاول فلما يذكره
الشرح بحث ان كل واحد من الاخبار المروية في اسلام عليهم لا يتضمن
النجاشي وكذا الاخبار المروية في اعطاء حاتم بل بعضها لا يحتمل المجموع من
حيث هو مجموع واما الثاني فلما مر من ان اسناد الاجماع واثبات حجيته با
لظواهر لا يستلزم الدور اقول فيه نظر اما اولا فلانه ليس مراد الشرح ان نقد
الواقعة ما لا بد منه في تحقق التواتر بالمعنى وحصول القطع منه بل ذكر ذلك
في خصوص المثالين المذكورين وذلك لان الشيء او نحو الشيء انه لما كانت ملكة
للنفس لحيوة واقعة لا يحصل معرفة الملكة ما لم يتكرر ذلك وهذا ظاهر جلي بين في
رواية حجية الاجماع وهو ظ واما ثانيا فلان معنى قوله فلا يصح اسناد الاجماع
اليها لان القطع لا يستند الى الظني لا لانه يلزم الدور حتى يندفع بما ذكر على انه لو كان
كك لم يكن دليل الغزالي دليلا مستقلا وبناء الكلام على انه دليل مستقلا
ولهذا اورد الدور على حجية الشافعي ولم يدفع عنها فتدبر واعلم ان دليل الغزالي
قصد بها اثبات كون الاجماع حجة قطعية واما دليل الشافعي فمن يرى الكلام
يتبادر انه قصد به اثبات حجية ~~ظنية واما دليل الشافعي~~ الاجماع في حجيته
اشبه بالظن الا ان نظرنا كان وان ايد الدليل الذي استحسنه المص ويمكن ان يجاب
بانه يحصل القطع بكون المراد ذلك من المجموع فان كل واحد وان كانت دلالته
ظنية لكن حصل القطع بالمراد بالمجموع فتامل بتوقف هنا ثم انه يرد على قوله

فلولا انها صحيحة قطعا لجزم بانها كلامه عم فالشرطية مم اذ يجوز الاتفاق
على قبولها بمجرد ان لا طعن في رواتها وان ادى لجزم بكونها احاديث صحيحة
لا موضوعة وحاصله لجزم بانه لا طعن في رواتها فذلك لا يستلزم الجزم بكونها
كلامه عم اذ في اخبار الاحاد يجزم بالصحة بهذا المعنى ولا يجزم بكونها كلامه
والا لكانت قطعية والظاهر ان ما ذكره من الجواب يرجع اليه   فلولا انها صحيحة
فقد عرفت ان القطع بصحتها لا يستلزم القطع بما دلت عليه لانها ظاهرة فيه الا
ان يقال الامة تلقاه بالقبول سندا ودلالة   بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر
انما قيد بذلك لان التوافق على الظن ممتنع عادة اذا لم يعلم وجوب العمل بالظواهر
ويمكن ان يقال انه اشارة الى دفع دور يتراءى ههنا وهو ان الاتفاق على الظن
انما يكون بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر والعلم بوجوب العمل بالظاهر انما
يحصل بالاجماع كما مر فلو كان ذلك الاجماع يرجع الى الاتفاق على الظن يكون
دورا فاجاب بانه يكون الاتفاق على الظن بعد حصول العلم بوجوب العمل
بالظواهر من طريق اخر مثل كونه من ضروريات الدين او كونه متواترا منه عم بالمعنى
وهذا الكلام يشبه نحو الرد الذي كان اورده على حجة الشافعي   قال الله تعالى نزلنا
عليك الكتاب اقول هذا منقوض بالسنة والقياس فان اجيب بان رجوعهما
الى الكتاب لكان هو اباعث الدليل او رجوع الاجماع ايضا اليه كما اشار اليه
الشارح في جواب الثالث والاية الثانية منقوضة بالقياس وان ادعوا له كونه
جزء تبيانا ما يصلح له فلا يستلزم تبيان المبين اذ من المعلوم ان القرآن لا يكون
تبيانا بالفعل لكل شيء بل بالنسبة الى البعض انما يكون تبيانا بعد تعمق النظر
ومعه استلزام النهي لجوازه اي لجواز الوقوع بل يكفي الامكان الذاتي والا

لاتمتنع

لا تمتنع تعلق التكليف بالكفار والعصاة كما مر قوله لا عبرة بالخارج من ملة
الاسلام وان كان عارفا باستنباط الاحكام من الادلة التفصيلية اذ
لا يتناوله المؤمن الامة كما لا يتناوله الادلة العقلية لان الاجماع على القطع
بتخطئة المخالف للاجماع انما هو على القطع بتخطئة مخالف ذلك الاجماع المفسر
بهذا التفسير وقوله والا يلزم اجماع يتعلق بالثاني وتعلقه بالاول والثاني
ما عرفته وما الثاني فظاهر واما الاول فلانه لا يحصل الاتفاق من اهل الحل
خارجين من الملة قوله عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة اقول
من قال باعتبار قول المقلد يمنع هذه المقدمة ويدعي قوله فقياسه المجتهد
المخالف وعلم عصيانه بالمخالفة امر ان احدهما انه علم عصيانه بالمخالفة لو انعقد
الاجماع دونه وهو لم يثبت بعد على انه لو فرض كونه مجتهدا لم ينعقد الاجماع
دونه البتة واقول دعوى كون اتفاق من عداه والاعلى وجود قاطع فعلم
عصيانه بمخالفة ذلك القاطع على ما مر في شرح الشرح ثم اذ مستند الاجماع قد
يكون ظنيا جليا على ما مر مرارا واما حمل الكلام على ان المراد انه لو فرض انه كان
المقلد مجتهدا نشأ بعد انعقاد الاجماع فلا شبهة في عدم مخالفته لعصيانه
لكونه مخالفا للاجماع على ما قيل اقول فلا يخفى ما فيه من التعسف وثانيهما ان
هذا يدل على ان قول المجتهد الفاسق ليس بمعتبر في انعقاد الاجماع وسيجيء
ان المختار خلافه اقول ويمكن الجواب عن الاول بان المراد ان المخالفة
المقلد للمجتهد حرام اذا كانت المخالفة برأيه وان كان باتباع المجتهد
الاخر فلا بأس ان لم يكن ما يحرم فيه لان المراد من اتفاق العلماء اتفاقهم في الرأي
لا في التقليد فالمراد باتفاق المجتهدين اتفاقهم من حيث هم مجتهدون ومن

من المعلوم انه يحرم على المقلد مخالفة المجتهد برايه ولو لم يحمل كلامه على هذا
بل يحمل على ما حمله شارح الشرح وهو انه حرام بمخالفة الاجماع بيده حكم شي
ثالث وهو انه يجوز ان لا يحصل عدة الجماعة بدونه العلم الالاه من حقيقة
الاجماع حصلت حينا لانه مفهوم الظواهر الدالة على حجية الاجماع يتناول
الاثنين بل والواحد ايضا وان كان مسطورتها لم يتناولها على ما سيجي ومن ثالثة
اما بل ادين بان بنا كلام المصنف هيهنا على زعم ان الاجماع ينعقد بدونه لو ان
اتفاق من عداه يدل على وجود قاطع فان منع المورد الامرين منها لا يرد الاول
ونعم تسليم احد الامرين يدفع النظر الثاني لان مخالفة القاطع كفر ليس بمجرد
الفسق وفيه انه سيجي ان المختار للمصنف انه لا كفر الاتيان كان من طرد رياك الاحاد
قوله فهو كجزء من اسباب البيع الفاسدة وحكمه ماذكره بقوله ثم جزء وسيجيء
به في بحث مجرد تعقيب البيع بالفاسدة يخرج البيع لحقيقة كالملاك في
المسئلة وزيادة الصفات في الزوج كالقول باباحة البيت بمضي جزء باجماع
المجتهد المتبع بانيضم التكفير **قوله** ولا حكم شرعي لا دليل عليه وجب تعقيبه
وذكره كالحكم الشرعي الذي فرض الاتفاق عليه من غير المجتهد المتبع والحجية الاجماع
فيما يخص فيه والحكم بكونه لا دليل عليه مطلقا اما بناء على ان القوم بين الواحد منهم
في اثبات حجية الاجماع فلو كان هناك دليل آخر ينبغي ان لا يثبت هو مجرد الا
بحاجة الا علام المتشبثين بالاباحة من المعلوم على ان الاصل عدمه وتحقيقه ما سيجي
ان كل حكم شرعي لا مدرك له شرعا منعدم ادراك الشرعي مدرك شرعي لعدم اما عند
المعتزلة فبناء على قاعدة اللطف واما عند الاشاعرة فبناء على حكم العادة وباخرنا
ظهر فائدة التقييد بالشرعي **قوله** وقد تمسك هذا اى هذا الذى يخالف قول

ساير

ساير المجتهدين لو قبل كان ذلك لا ملية لان اعتبار قول الاحد تعظيم لقائله
وتنشيط له حصوصا اذا كان يخالفها جراه الاعلام لا لشرع على امر حصة
ما يح على حجيج وكلما كان للفاسق لا يقبل في حقه وباقى نا ظر انه اثبات
للعقة المتة وليس كلاما على السند من اطلاق شرح الشرح ومنع الكبرى مكابرة
قوله خلافا للظاهرية المتمسكين بظواهر الكتاب والسنة وذلك لان ظواهر
الكتاب والسنة مخصوص بالحاضرين بزعمهم الفاسد ولم يتنبهوا انه يحصى الآيات
والروايات الدالة على حجية الاجماع بالحاضرين لزم عدم اعتبار الصحيح الذى
بلغ وجه الاجتهاد بعد نزول الآيات وصدور الروايات وايضا لزم اختصاص
ايات الاحكام بالحاضرين وكان اثباتها لغيرهم بالقياس وهو خلاف المختار
والاولى التمسك عليهم بالادلة العقلية دون السمعية لانه لما كان من مذهبهم
الاخذ بالظواهر وظواهر الآيات والروايات بعد لفظ الاختصاص فلا ينفع
الاحتجاج معهم بالظواهر بل لو استدل معهم بها لينبغي او لا ان يلزمهم ان ظواهر
هذه ليست معتبرة والا لزم المحذور ان الذى كونات خلافهم الحدود لعرف كذلك
ثم يتم الاستدلال بها عليهم وما في شرح الشرح ان الادلة العقلية لا ينهض
عليهم لانهم لا يسلمون الاجماع على القطع بخطئه بمخالفة الاجماع معناه انهم حصروا
الاجماع الذى قطع بخطئه مخالفه باجماع الصحابة اعقل الصواب عنه انهم اجمعوا
على القطع بخطئه مخالف الاجماع مطلقا من غير شرط ولا تقييد على ما عرفت فلت
لم ان يخصصوه باجماع الصحابة لما سيه الظاهرين والمقصود القطع على ما قلت قلت
الادلة السمعية ايضا لا يفيد الا الظن عندهم **قوله** والى تعارض الاجماعين
المراد بتعارض الاجماعين ان يكون لازم احدهما استلزام الاجتهاد في خلاف ما

منافيا للاثم الا عن كونه جوازه ويمكن ان يقال المراد ان المجمع عليه في احدهما
مناف للمجمع عليه في الاخر وذلك لان الاجماع الاول جواز الاجتهاد في خلافيات
والاجماع الثاني على احد القولين وهو في قوة الاجماع على عدم جواز الاجتهاد
فالمجمع عليه في احدهما ينافي المجمع عليه في الاخر قوله وذلك جار في الصحابة
قبل تحقق اجماعهم اي جار في اجماع الصحابة على ان ما لا قاطع فيه من الكلام
يجوز فيها الاجتهاد واذا كان منعقدا قبل اجماعهم على حكم بعض صور المسائل انه
بعد الاجماع على ان ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد لم ينعقد الاجماع على حكم
اصلا مكابرة اقول وبان قررنا وحملنا اجماعهم على اجماعهم في الاحكام لا
على اجماعهم على ان ما لا قاطع فيه يجوز فيها الاجتهاد ولا حاجة الى ما ارتكبه
شارح الشرح من تبديل لفظ القبل بالبعد فتدبر قوله سيما السوائب اقول
لا فائدة فيه من قبيل الايجاب وارجاعه الى السالبة لا يفيد لان اهل العرف
يفهمون هذا المعنى من عبارة السالبة لا انما يستلزمها وفي قوتها والكلام في
الواقع وتتميم الكلام قوله او خالفوه غلطا او جهلا فان ترك الفكر ترك قوله
عمدا اذ لا بد من اعتبار عدالة المجتهدين والا لم يحصل الاعتبار بقولهم والجواز
ان يكون بطلبه فيعلم هذا ارائنا والجزم بالرأي دون القول و[illegible] اعتبار العدالة
لا يقصد المخالفة للراجح عمدا لا انه مقصوده ايضا ان مخالفة الراجح عمدا
فسق وهو بعيد عن العادل سيما عن العدول ويمكن ان يقال المراد بمخالفته
غلطا انهم عرفوا كونه راجحا ثم بسبب ذهولهم خالفوه عمدا او انهم تركوه لعدم اعتقادهم
كونه راجحا في الواقع ثم احتمال كون تمسك المخالف مساويا لتمسك الكثير
ايضا بعيد والضابط في ندرة المخالف وكثرة المجمعين ان يكون النسبة بينهما

بحيث

بحيث يستبعد العقل توافقهم على المرجوح واطلاعه على الراجح او المساوي تحوله
بعد انعقاد اجماعهم وبقائهم فالمراد باستمرار الاجماع الى انقراض العصر ان لا يظهر
المخالف لا من احد من الذين كانوا اصلا ولا ممن نشأ وبلغ رتبة الاجتهاد
في زمان بقاء واحد منهم فلا اشتهر ان اجماع اهل المدينة اشارة الى تعديه
هذا الكلام الى شيء فيستبعد كون المكان له مدخل اي من حيث هو مكان
ولا ينافي مدخلية من حيث مهبط الوحي او غايته من بلدة تم انكر الاجماع
بقرينة ذكر التوفيق [illegible] كل واحد من المذكورات الثلث مانع
من المباحثة والمذاكرة بينهم والطعن بالحق اما التفرق فظ واما الغربة فبسبب
اشتغالهم بمشقة الغربة وبسبب خوف من المخالف [illegible] اما الاختلاط فلوجهين
الاحرية مع ان في الاختلاط بالمخالف مظنة تغيير الفطرة الصحيحة التي فطرت
عليها الاشياء فلا وثوق باجماعهم ح واعلم ان التعاريف المذكورة للاجماع
لا يصدق على اتفاق اهل المدينة وحدها وكذا الدلايل المذكورة على حجية الاجماع
لا تنهض عليها ولهذا استدل في هذا الموضع [illegible] التوجيهات المذكورة
اما للاجماع المشهور عند الجمهور او للاجماع القطعي او للاجماع الاصطلاحي
لانه انما يدل على فضلها وايضا نقل الحديث ورد في حق طائفة كرهوا الاقامة
في المدينة ويستنكفون عن ملازمة الحضرة النبوية صلى الله عليه وسلم [illegible]
اشارة الى تلك الطائفة ورد بان خصوص السبب لا يعتبر بل العموم حكم
مع المجيء وان سلم فالفرق ظ وهو ان الرواية بخلاف الاجتهاد فانه لا
يجب على احد من المجتهدين الاخذ بقول الاكثر من المجتهدين ولا بالواحد
وايضا لا يتم هذا مناف لما سبق في مسألة كثرة المجمعين وندرة المخالفة

بل ظاهر في وجوه راجح لانا نقول لعل كثرة المجتهدين لا يعمل الواحد
بكون المخالف نادرا بالنسبة اليها وهذه الصورة يكفي في الوثوق وهيهنا فرق
اخر وهو ان الرواية مستندها السماع وقد تقع بحوادث المروية من النبي صلى الله عليه وآله و
بحضرته ولما كان اهل المدينة اعرف بذلك واقرب الى معرفة المروي كانت ارجح
واما الاجتهاد فان طريقه البحث وذلك مما يختلف بالقرب والبعد ولا يختلف
باختلاف الاماكن وحينئذ رجحان الرواية لا يوجب رجحان الاجتهاد ايضا هذا وما للشيعة
فيه حزازة لانهم انما ذهبوا الى حجية الاجماع من حيث دخول المعصوم فيه بناء على
ان الزمان لا يخلو من معصوم على ما تقرر من قاعدة وجوب اللطف على الله تعالى فاذا علم
كون جميع العلماء اتفقوا على امر بحيث حصل العلم بكون المعصوم عليه السلام ايضا قائلا بذلك فيحصل الحجة
الحكم المذكور لانه مما ذهب اليه المعصوم وح نقول اذا اتفق اهل البيت عليهم السلام
على حكم فهو حجة لكن لا مدخل للكثرة في حجيته بل لو ذهب معصوم واحد الى حكم
كان حقا متبعا ولا قائمة للاجماع ح فظ يكون من المجتهد مقدم المعارضة
وقد يراد المقلد بان لو وقع التعارض بين حديثين فالاخير واكتفى به من الاول
كما لا يخفى يعني المراد في هذا الحديث بالمامور المقلد مطلقا للجميع والا لو حق للمجتهد
حجة على المجتهد بل على المقلد عند مخالفة المجتهد له واذا كان كل واحد من ان
يكون الحديثان السابقان امر المقلد وح لا يكون حجة لكونهم كل الامة و
المسلمين الاصوب والمؤمنين لان المذكور في الاية لفظ المؤمنين وكذا في
قوله بعد ذلك سبيل المسلمين وقع موقع سبيل المؤمنين واما من استدل بالعقل
بانه لو لم يكن من قاطع اشار بقوله بانه لو لم يكن آه الا انه استدلال الامام الرازي
واما من استدل بالعقل بالوجه الذي ذكره المص فلا يجب ان القول بعده التواتر

ههنا

زیب جود وجود و ما یکان محو دنهار   که میکنند تا اخراج تا عطا بخشند

على ما هنالك فلا ينافي ما سبق وح كان على المص ان يكتفي بدليل السمع فانه مشوب
لا يجري دليل العقل مطلقا وقد عرفت انه ليس كذلك فلو لم يبق من المجتهدين الا
المجتهدين بل لو لم يوجد في عصر الا مجتهد واحد كان حكمه كذلك لمضمون السمعي
يعني لو لم يكن قول ذلك الواحد حقا لخلا عصر من الحق وهو مما هو ممتنع لانه
من قائل بالحق مطلع عليه وان لم يخالف صريحه بناء على ان قول ذلك ليس سبيل
المؤمنين او اجماع الامة او نحو ذلك وكما يمتنع مخالفة صريح الدليل يمتنع مخالفة
مضمونه وان كان قول لم يخالف على لفظ المبني للفاعل فضميره يعود الى عدم
حجيته الذي يخالف قول ذلك الواحد فانه خالف مضمون الدليل وان لم يخالف
صريحه وقد توهم بعضهم عود الضمير الى ذلك القول وقال انه ليس بمستقيم لعدم
الارادة لو ليس سبيل ولا مفيد كذا في شرح الشرح واقول توجيه قوله ليس
سبيله ولا مفيدا الاول فلا لان المخالفة سبب وجوب اتباع سبيل المؤمنين
امتناع اجتماع الامة على الخطاء وبين قول هذا الواحد واما الثاني فلان حجية
قول ذلك الواحد لو كان مخالفا لصريح السمعي كان باطلا بطريق الاولى على ان
ذلك الواحد لو كان مخالفا لصريح السمعي كان باطلا بطريق الاولى على ان
ذلك التفسير اقرب لنسق الكلام في عبارة الشرح واقول قد نقل عن
انه كان اول نسخته لم يخالف ثم غيره الى قوله خالف فنسخ الاخير وضع خالف
ما هو الى كونه قوله فنسخ الثانية والمراد بالمخالفة عدم الموافقة بعدم لزومه
من الصريح كلا وبين المضمون فالشرح الاول ولا يخفى على الناظران هذه النسخة
على توجيهنا الى اقربهما اختارها شارح الشرح فتدبر وتحقق انه اجماع
حجة اراد بالاجماع القطعي منه وبالحجة مقابل القطعي وفي المنتهى اكتفى بلفظ

حجة والمراد ما يتناول القطع والظن فيتوافقان ثم اقول لا يخفى انه على هذا ينبغي
للمص ان يقرر الدليل على وجه يشعر بكونه قطعيا في سبيل الاحتجاج على ما في بعض الشروح
وذلك بان يقال ان علم موافقتهم بالحنا(?) علم موافقتهم ظاهرا كان اجماعا قطعيا والا
كان حجة ظنية والشرح جرى على موافقة المتن او لا وفي اصل البحث حيث قال وبالاجماع(?)
القطع اشار الى هذا التوجيه واما قوله ان هذا كله اذا افتى واشتهر فليس فيه
فائدة لان هذا معلوم من قوله في صدر البحث وعرف به الباقون لكنه ذكره توطئة
لقوله ثم واما اذا لم ينتشر الى من عاداهم فكالسكوتي في مثله اقول لا يخفى ان
هذا لو تم انما يتم في التوقير والهيبة وانما قلنا لو تم لان بعض الاصلة(?) يجوز
لا نقيب(?) الدعوى الكلية فمن عدم خوف البعض من بعض لا يلزم عدم خوف
كل احد من كل واحد وخوف البعض من البعض يكفي للمخالف المتلاحق المجتهد
اي المخلوق المجتهدين امر ضعيف في شرح الشرح بان هذا التلاحق ليس بواجب
بل غايته يجوز اذ يمكن ان يلزم عدم تحقق الاجماع اقول يمكن ان يجئ واحد عادة
وان لم يجب عقلا فتامل فيه قالوا لا عبرة(?) اشتراطه يستلزم عدم العمل
بالخبر الصحيح ان اطلع اقول تقريره لو لم يشترط الانقراض لزم عدم العمل بالخبر الصحيح
مع تقرير اطلع احد عليه بقوله ان اطلع بيانا للوضع الذي يترتب عليه التالي وهو
عدم العمل بالخبر على المقدم وهو عدم الاشتراط ولا شك انه لا بد من دعوى
تحقق الوضع المذكور حتى يتحقق اللزوم بين المقدم والتالي لانه لظهوره
لم يذكره المستدل ثم رتب على التالي المذكور انه يؤدي الى ابطال النص اي الخبر
الصحيح بالاجتهاد وهو اذا ان يكون سند الاجماع القياس وعلى ما قررنا نظر صحة
استبعاد تحقق الوضع المذكور من المجيب فقال في شرح الشرح تقريره لو لم يشترط

الانقراض

الانقراض فان اطلع واحد منهم على خبر صحيح لزم ترك العمل به فيؤدي الى
ابطال النص بالاجتهاد لجواز ان يكون سند الاجماع هو القياس فعلى هذا
التوجيه استبعاد وجود الخبر بل لاستحالته لان الشرطية لا تقتضي ثبوت المقدم
فكانه اراد انه لم يجوز ان يستلزم المحال انتهى اقول لا يخفى انه جعل التالي شرطية
مصرحا بقوله فان اطلع واحد منهم على خبر صحيح لزم ترك العمل به وهو صريح بذلك كما
قيل في بعض الحواشي ان هذا بحث جدلي احتج القائلون باشتراط الانقراض
بقياس استثنائي شرطية متصلة مركبة من مقدم حملية وتالي متصلة لزومية
واستثني فيه نقيض التالي انتهى ولا يذهب عليك ان هذا مع انه خلاف ظاهر
الشرح لانه جعل اللازم عدم العمل بالخبر الصحيح لا الشرطية المذكورة انه لا يدفع
الايراد عليه بان الشرطية لا تقتضي صدق المقدم لان المستدل لم يدع صدق
الشرطية التي جعلها تاليا حتى يكون المجيب في صدد منعها بل المستدل لا بد
له من استثناء نقيض التالي فاذا جعل التالي الشرطية فلا بد له من دعوى
كذبها لا صدقها ثم التوجيه الذي ذكره من استبعاد ليس بشيء لانه ليس قطعا
في الملازمة ولا استثناء نقيض التالي الذي هو الشرطية وذلك كالو اطلع عليه
بعد الانقراض لا يخفى ان احتمال الاطلاع بعد الانقراض ضعيف غاية الضعف
بخلاف ما قبل الانقراض فتدبر قوله المخالف الميت فالمراد بالاتفاق
اتفاق الكل اتفاق اهل العصر ولم يتحقق لان قول المخالف موجود بعد الموت
ايضا اقول وعلى هذا يلزم عدم تحقق الاجماع بعد الخلاف وعليه يستلزم الخطأ
قال في المنتهى لان القول في الدين بلا دليل ولا امارة خطأ اقول اراد بالخطأ
الاثم او ما يتناول الاثم وعلى هذا يندفع ما في شرح الشرح حيث قال ورد بالمنع

لجواز ان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وذلك لانه حمل الخطاء على
الخطاء في الاجتهاد وهو المقابل للصواب فيه والحديث دل على ان الامة
لا يتفقون على الخطاء مطلقا سواء كان الحكم عن صواب او اتمام والتخصيص خلاف
الظاهر ولا حاجة الى ما قيل المراد جواز الخطاء فان القول بلا دليل قد لا يكون
خطاء والاثم بعد لانه يمتنع في عصر اهل الاجماع من الخطاء على ما ثبت بالادلة
السمعية حتى يرد عليه انه انما يلزم جواز الخطاء لو لم يمنع الاجماع واما اذا وقع
فانه تعالى يوفقهم لاختيار الصواب قطعا لحديث تسمية الخطاء على ما دلت
السمعية بل العقلية ايضا وايضا لو صح هذا يلزم ان لا يصح الاجماع عن سند
ظني لاستلزامه جواز الخطاء وقيل في توجيه الشرح الحكم بالنسبة الى كل المجتهدين
وان لم يكن خطاء يجعل الشارع اجماعهم دليلا لكنه بالنسبة الى كل واحد
منهم خطاء اقول هذا القايل لو لم يحمل على ما حملنا لم يندفع المنع المذكور حينئذ
بل لا معنى له اصلا اذ لا يمكن ان يكون حكم واحد باطلا بالنسبة الى كل واحد حقا
بالنسبة الى الجميع ثم اقول فيما بحث وهو انه منتقض بحديث انهم لا يتفقون
على الخطاء فقيل اتفاق الكل على هذا الحكم الذي عرض انه بلا سند صدق اتفاق
الكل على الخطاء وبعده ليس خطاء او ذلك لان الاجماع لما جعله الشارع دليلا
قطعيا منه تحقق حصل القطع بحقيته متعلقه ولم يكن اثم ودح ايضا فيصدق ان
جميعهم لا يأثمون بل لو صدر الحكم منهم على سبيل التعاقب على ما هو الظاهر الغالب
فقبل صدوره عن اخرهم وان كان من عداه اثما لكنه ليس كل الامة وبعد
صدوره عنه ايضا [يجب] عليهم متابعة الاجماع ولا اثم لمتابعة الواجب وفي صورة
صدور الحكم من الجميع دفعة بان لا اثم عند الاخير لم يسقط تحقق الاجماع

لانهم

لانهم حكموا في الدين قبل ذلك بلا دليل وهو اثم وهذا الاعتراض لما كان حكما او لا
بلا دليل كان اتفاقا وذلك لان الاجماع انما يتحقق بعد حكم بعض فان الجميع اثمون
نعم يمكن ان يجاب القدر المشترك بين الاحاديث المروية في حجية الاجماع
يدل على امتناع اتفاقهم على خطاء مقابل للصواب كما لا يخفى على الناظر المتدبر
فيها سيما في بعض الروايات وقع بلفظ الضلالة فلم يكن للاجماع فائدة تاديتها
العلامة معنى قول المصنف لم يكن لاثبات كونه حجة فائدة على ما صرح به في المنتهى
وفي شرح الشرح فسره على هذا الوجه ثم قال والا لتم بعد كلام الفقهاء استقلوا
بذكره بالعواقب اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا واما اذا حمل على انه لم يكن لنفس
الاجماع على المسألة فائدة فيستدعى ابطال اللازم كما في الاتفاق على موجب الدليل
القاطع الظاهر وقيل لما لم يمس حاجة في تقرير الدليل الى تغيير ما قرر لان
اجماع المجتهدين واتفاقهم من حيث انه ليس له فائدة كان لاثبات كونه
حجة بسند على الفائدة وهو ثبوت الحكم به لم يتعدد الله ذلك وعدل عن تعبير العلامة
واما منع بطلان التالي بجواز ان يكون اجماعهم لا لثبوت الحكم به كما في الاتفاق على
موجب الدليل القاطع الظاهر فمشترك اذ لم يكن لاثبات حجيته في هذه الصورة
ايضا فائدة وهي ثبوت الحكم به بل الجواب عن كلا التوجيهين منع الملازمة
بعض علامة ثابتة لتكثير الطرق الموصلة كما في السنة والقياس الوارد في الحكم
وفق الكتاب اقول في دفع كلام هذا القايل عما قاله شارح الشرح ان منع بطلان
التالي لا يتيسر بعد تغيير الكلام بما في المنتهى لانه لو لم يكن لاثبات حجيته في
هذه الصورة ايضا فائدة وهي ثبوت الحكم به قلنا التالي مع هذا التغيير عدم
فائدة اثبات حجيته مطلقا على ما يدل عليه دليل بطلانه الذي ذكره وهو انه

المتوهم عنه اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا وذلك لانه انما يلزم من عدم كون
المبالغة فيه عبثا ان يكون لاثبات حجيته غاية في الجملة واذا كان اللازم
من دليل بطلان التالي هو المهملة الموجبة التي في قوة الايجاب الجزئي كان
نقيضه الذي هو التالي سلبا كليا وقع بطهارة الحاجة ماسة الى التقدير المذكور
ليندفع منع بطلان التالي اقول لكن يتوجه ان بهذا التقرير لا يتوجه الجواب
الثاني عن دليل المخالف اذ عدم غاية اثبات حجية الاجماع مطلقا انما يلزم
من كون كل اجماع عن سند على ما هو مختار المص ولا يلزم من كون بعض الاجماعات
عن سند اذ يكفي الفائدة اثبات حجيته في الجملة حتى لا يكون البحث عنه عبثا
كون بعض الاجماعات عن غير سند فيستدل بهذا الاجماع الذي ليس له سند و
لعل الشارح المحقق اخذ بهذا التوجيه لكلام المتن حتى لا يحتاج الى التقدير
وتمشى الجواب الثاني الذي اورده المص والمجيب المص في المنتهى اولا ومن
الشارح العلامة ثانيا ومن شارح الشرح ثالثا كيف ذهلوا عن هذه الدقيقة
ثم اقول يمكن تقرير الدليل على وفق عبارة المتن من غير تقدير كما في شرح العلامة
على وجه يندفع عنه منع بطلان التالي بان يقال لو كان كل اجماع عن سند لاستغنى
به عن الاجماع فلم يكن للاجماع فائدة اي فائدة مخصوصة لا تحصل الا به على
ما هو المتبادر من قولهم فائدة الشيء وانت تعلم ان بهذا التقرير ايضا يندفع
الجواب الثاني اذ عدم ثبوت الفائدة المخصوصة للاجماع مطلقا انما يلزم من
كون كل اجماع عن سند على ما هو مختار المص لا من كون بعض الاجماعات عن سند
وقد اشتبه عليهم الامر والله الحمد ثم انه اقول لا يخفى على الناظر ان الظ
من المثالين انما استدلال لا قياس ولو سلم فلا شك في جواز حملها على فلا
يلزم

فلا يلزم كونها قياسا بل لا يصح توجيه كونها قياسا الا بتكلف اما في الاول
فبان يقال تاسيس حد شارب الخمر على حد المفترين في عدد الجلد والجامع هو الافتراء
الموجب تحقيقا في الاصل ومظنة في الفرع وفي الثاني تاسيس حد شارب الخمر
على حد من يستحق القتل لحده وهذا في الفروع يتحقق بحكم البراءة الاصلية
وعدم اثبات الزايد اذا اختلف اهل العصر على قولين اورد القولان
ذكر القولين بطريق التمثيل لانه اقل ما يتحقق المسئلة فيه والا فانما اجمع على
ثلثة اقوال ثم احدث من بعدهم قولا رابعا فقد منعه الاكثرون وجوزه
الاقلون الصحيح عند المص التفصيل بالعيوب الخمسة المثبتة للخيار قال في شرح
الشرح لسيد على ما ينبغي للاتفاق على ان الاثنين منها الجذام والبرص فالمراد الخمس
في جانب الزوج البرص والجذام والجنون والجب والعنة وخمس في جانب
الزوجة الثلثة الاول والرتق والقرن اقول قد وقع في بعض النسخ ذكر
الجذام والبرص قبل الجنون وح لا اشكال لانه على تقدير كون النسخ ما نقله تعين قول
المص التمثيل العيوب الخمسة التي اتفق العلماء فيها على قولين فسخ النكاح بها
مطلقا وعدمه مطلقا سواء كان الخمسة التي ذكرها شارح الشرح او غيرها مما
يؤيد ذلك ان العيوب التي اختلف في كونها مثبتة للخيار ليست منحصرة في خمسة
حاصلة للزوجين بل في الزوجة الخمسة المذكورة مع الجذام وسبعة في الزوج
الستة المذكورة مع الخصا على ما اختاره مالك والشارح المحقق عدلهن تابعه
الشارحين بهذه النكتة والصحيح عند المص التفصيل فان قلت القول
بالتفصيل احداث المذهب الثالث لان اهل العصر اختلفوا على قولين جواز
احداث جواز المذهب الثالث مطلقا ومنعه مطلقا فالقول بجواز احداث بعض

احداث قول ثالث قلت هذا من القسم الجائز هذا المصنف انه يمكن ان
يتحقق مذهب التفصيل مغايرا للمذهبين الاخيرين وليس هاهنا سبب ما ولهم
اختياره من بين المذاهب لانه من مبتدعاته اقول الجواب انه اتفاقهم
على عدم التفصيل فيه بحث لان من يقول بان العيوب الخمسة يفسخ به يمنع ان
بعضها لا يفسخ ضرورة ان السلب الجزئي لا ينافي الايجاب الكلي وكذا من يقول
بان شيئا من العيوب لا يفسخ به النكاح يمنع ان البعض مما يفسخ ومعلوم ان
التفصيل هو القول بالايجاب للبعض والسلب عن البعض فكان منافيهما فيكون
باطلا والحاصل ان القول بالايجاب الكلي في قوة القول ببطلان نقيضه الذي
هو السلب الجزئي ولازم بين له وكذا القول بالسلب الكلي يستلزم القول ببطلان
الايجاب الجزئي فالقول بمجموع الايجاب الجزئي والسلب الجزئي الذي هو
القول بالتفصيل قول بالاجماع على بطلانه اقول وبالتدبر ظاهر الفرق بين ما نحن
فيه وبين الوقايع المتعددة اذ فيها لا يلزم القول بالبطلان بخلاف ما نحن فيه
على ما قررنا وظهر ايضا انه لا وجه لما اتى في جواب من قال بان العيوب المشتركة بين
الزوج والزوجة ما يفسخ به النكاح والعيوب المختصة باحدهما ما لا يفسخ به
مثلا قال المجيب هذا التحقيق في كل حكم لا يخالف الا جماعة واحدة ونحن نقول الكلام
انما يكون اذا اجمع الكل على حكم واحد ثم جاء احد وقال بقول واحد بل فيه كمسئلة
عدة الميتة على ان فيه تعسفا لان هذا التوجيه يجمع الكلام عما هو محل النزاع
ان بحث القول الواحد بسبب الاتفاق على قولين على ما يشعر به تكثير قول
ثالث فقد جعلوا التفصيل قولا واحدا ثالثا والا يخرج عن محل النزاع و
كذا ما اتى القائل بالمذهب الثالث اي التفصيل خالف جماعة في قولهم بالايجاب

الكلي

الكلي وخالف الاخرى في قولهم بالسلب الكلي والجماعة الاولى لم يقولوا
بالسلب الكلي والثانية لم يقولوا بالايجاب الكلي فهذا القائل لم يخالف
المجمع عليه من الفريقين لما عرفت من ان نفي التفصيل حكم واحد كان
مجمعا عليه بين الفريقين على كون الحكم في العيوب الخمسة مثلا كليا اعم من
الايجاب والسلب مما اجمع عليه الكل وهو مسئلة واحدة والقول بالتفصيل
قول بنفي كلية الحكم ونفي قوته وهو ايضا مسئلة واحدة فيلزم مخالفة الاجماع
وربما اتى كلية الحكم اعم من ان يكون ايجابا او سلبا ليس حكما معينا بل مفهوم
كلي لو فرض ان كل واحد منهما حكم معين ولو كان ما ذكرته حقا لزم ان لا يجوز
للمجتهد ان يخالف بعض المجتهدين الموجودين في عصر سابق عليه اذا خالفوا
في مسائل في بعضها اذ وافق فيه الباقي ووافقه في بعض آخر يخالف فيه الكل
ومن المعلوم بالضرورة انه واقع شايع بما لم ينكره احد وفيه نظر لان هذا ان
كان في مسئلة واحدة فلا يجوز عند الاكثرين والدليل ناهض فيه والا كان
خارجا عن النزاع هذا والحق عندي قول الاكثرين ان هذا في مسئلة واحدة
لا يجوز سواء كانت واحدة حقيقة كمسئلة البكر ومسئلة الام او حكما كمسئلة
فسخ النكاح بالعيوب الخمسة اذ كون الكل ما يفسخ به النكاح في قوة نفي التفصيل
اذ لا يمكن للقايل بالايجاب الكلي ان لا يحكم ببطلان نقيضه والحكم به
والعبرة بالرأي دون اللفظ وكذا لا يمكن للقايل بالسلب الكلي ان لا يحكم ب
بطلان نقيضه واما مسئلتا الذمي والغايب فمتغايرتان حقيقة وحكما والقدر
المشترك لا يخطر بالبال واعتبار القدر المشترك بينهما وجعلهما مسئلة واحدة تعسف
وتكلف وعندنا لا يبعد ان يكون نزاع المصنف في اللفظ دون المعنى لانه في

هذه الصورة لانتفى فى العرف ان هذا احداث قول ثالث والمصنف جعل
شامل له فالنزاع فى تسميته مثل هذا احداث قول ثالث للقولين ولهذا
طرنيك الاكثر ذلك على ما قال لم يكن متفقا بالاتفاق اى اتفقوا على عدم امتناعه
وجوازه واجيب عن اصل الايراد بان اتفاقهم على قولين وانكارهم للثالث
كان مشروطا بعدم الثالث فلما حدث زال الشرط فزال الاجماع بزواله واورد
عليه النقض بالاجماع الكاهلى وهو الاجماع على قول واحد بان اجماعهم على
القول الواحد انما يثبت ويتمسك به ما لم يحدث القول الثاني فلما ظهر زال الشرط
فى الخلاف واجيب بان ذلك وان كان جائزا عقلا لكن لم يشتهر ذلك فى مثل
هذا الاجماع بالاجماع اذ الكل قائلون بعدم اعتبار هذا الشرط واعترض عليه
بان ثبوت الاجماع يتوقف على عدم اعتبار هذا الشرط والالجاز خلافه عند
ظهور القول الثاني فلا يكون اجماعا وعدم الاعتبار ثابت بقول اهل الاجماع
واجماعهم على ذلك فصحة ذا يتوقف على ثبوت اصل الاجماع وهو دور والجواب انا
لا نم توقف ثبوت الاجماع على ما ذكرتم قوله والالجاز خلافه آه قلنا غاية ذلك
انه لا يبقى الاجماع عند ظهور القول الثاني وهذا لا يستلزم الا توقف بقاء الاجماع
عليه لا ثبوته فلا يلزم الا توقف بقاء الاجماع على ما يتوقف على اصل الاجماع و
ثبوته فلا دور والتعويل على ما حققنا لو امتنع لامتنع القول الخ كل واحد يجد
الاكثرين
اه قد علمت ما عليه وايضا يمكن الفرق بينهما بان ما نحن فيه جاء الانهما او
تفصيلا دليلها وبعد هذا استقرب ما الكل على امر بين فالقول الثالث قول
باتخصيص الكل دليله ولم يجده بخلاف الواقعة المتحدة فلينا ما فيه الجواب
ان ذلك من القسم الثاني فان الحكم الصلاة هذه الشبهة انما ترد على الاكثرين و

والجواب انما يتم على راى القائل بالتفصيل واما جواب الاكثرين فهو انه يجوز
ان يكون احداث القول الثالث قبل استقرار الصحابة على القولين او بعده
لكن المخالفة انما وقعت وقت اتفاقهم على القولين فلم يبق الاجماع فلم يذكر
ولو سلم فلانم توفر الدواعى بحيث يلزم النقل البتة او لعل فى قوله او بعد
لكن المخالفة انما وقعت وقت اتفاقهم حزازة وهى انه لا معنى للمخالفة الا
احداث القول الثالث فكيف يتصور ان يكون المخالفة وقت اتفاقهم
على القولين واستقرارهم على ذلك والاحداث وقع بعده وايضا لا سلم ان
احداث القول الثالث بعد الاستقرار على القولين يلزم بطلان مذهب
الاكثرين لانهم قائلون بعدم جوازه على ان ابن سيرين لما كان تابعيا فقوله
بعد قول الصحابة وكان مخالفته لهم بعد استقرار مذاهبهم اللهم الا ان يقال
مراده ان حين الاتفاق كان استقرار المذاهب ظهر المخالفة على سبيل الاجمال
لكن احداث القول المخصوص كان بعد استقرارهم على المذهبين واذا كان
المخالفة وقت حين الاستقرار لم يكن مخالفا لمذهب الاكثرين اذ هم لم يحققوا
الاتفاق على القولين واما ان قول التابعي بعد قول الصحابى فغير مسلم على انه يمكن
ان يكون هذا مذهبا لصحابى آخر اختاره ذلك التابعي والاظهر ان يقول ان ابن سيرين
قوله بعده او معه حتى يسلم من التكلفات ثم اقول لا حاجة للاكثر هذا التحمل
فى الجواب بناء على ما حققنا من ان نزاعهم فى انه اذا استقر الراى فى مسئلة
واحدة على قولين واحدث من بعدهم قول واحد ثالث لهما فيها سواء كانت
الوحدة حقيقية او حكما وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ مسئلة الزوج ومسئلة الزوجة
مسئلتان متغايرتان حقيقة وحكما فتامل او تاويل اخر اقول تفصيله

انه ان كان التأويل الثاني لا يخالف الاول في اصل المعنى ولا يغايره فظ
انه يجوز وان خالفه فظ انه لا يجوز وان غايره ولم ينافه فان جواز استعمال
اللفظ في اطلاق في معنيين حقيقة بان يكون من عموم الاشتراك او حقيقة
ومجازا بان يكون من عموم المجاز فالظ جوازه والا فالظ عدم جوازه لانه
اذ ثبت بالاجماع ان المراد هذا وثبت انه لم يجز ارادة معنى اخر معه لم يجز حمله
على المعنى الاخر فتامل وقد يعترض اه اعتراض من الشرح على ما ادعاه المجيب من
ضرورة التاويل اذ التاويل لما كان خلاف الاصل وجب على من تصدى له بيان
كونه ضروريا والا فليحمل على الظ ولا يخفى انه على تقدير هذا التاويل لا بد
ايضا ان يقال انه ماول بما يخالف سبيلهم لا بما يغايره مطلقا والا لزم بطلان
جميع ما لم يثبت بالاجماع اقول الاصوب ان يق انه ماول بمثل ما ذكره صاحب
الدليلين اذ لا يمكن ارتكاب التاويل فيما ذكرناه من الدليلين فلا بد من ارتكاب
التاويل في دليلكم حتى لا يلزم ابطال شيء من الادلة بالكلية على انه لا يخفى ان
ما ذكرناه من الدليلين اقوى مما ذكره المخالف والضعيف يحمل عند القوي
فتدبر لجواب المعارضة بتقديره بعد من المكس اقول ولعل انه اعم
من والاثم المنهي عنه من الاوامر والنواهي في الوقائع المتجددة وكلام
العموم فانا نعلم انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر على سبيل الاجمال
وهو امر واما انه لا اثم على التفصيل فمسلم ولا بد ايضا مما في شرح الشرح
من ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما يكون بعد العلم بهما واما بدون العلم
فلا الا ان في القليل من المسائل قال في شرح الشرح هذا هو الظ من التمثيل
ببيع امهات الاولاد وما ذكر في الصحيح واكثر الشارحين على ان المراد الاخذ بالمخالف

القليل فان مثل هذا الاتفاق انما يكون عن خطأ او غلط ويمتنع عادة غفلة
الكثير عنه بخلاف ما اذا كان المخالف قليلا فانه قد يسهل غفلة الكثير عنه
وربما يعترض على ما ذكره المحقق بمنع ندرة المخالفين ذلك بل مطلقا
بل اذا كان كثيرا اقول ما شرح الشارحين صرح به المص في المنتهى وهو كالشرح
لهذا الكتاب وايضا لا دخل لقلة المسائل في زوال البعد حتى يصح استبعادها
من قول المص انه بعيد ويمكن ان يق المخالف وان كان قليلا لما كان مجتهدا
عارفا بماخذ الاحكام وكان معارضا لجمع الكثير من العلماء الاعلام يبعد غفلته
عن حجية الامران غفلة الكثير عنه ابعد ثم لما كان الامور البعيدة اذا وقعت
كان وقوعها نادرا قال الا في القليل من المسائل فاندفع ما في شرح الشرح من
النظر وما ذكرنا اخرا تمام قوله سواء جعل القلة صفة المخالف او صفة المسائل
كان البيان جزاف تمام المعنى بل ينبغي على الاول بيان قلة المخالف في المسئلتين
المنقولتين وفي الثاني ينبغي بيانهم وتصرف المسائل الكثيرة ويمكن ان يق
في الثاني انه اكتفى عن بيان عدم وقوعه في المسائل الكثيرة بيانا بعد وقد
هذا اظهر جدا بتقديره الشرح فتامل اي نسخة الحجة الى الغرة الصواب نسخة
الغرة الى الحجة قال ثم فمن نسخ بالغرة الى الحجة وكذا في بعض النسخ كان هكذا وايضا
لعل بعض تلامذة المحقق انه وضع اثر في نسخة علامة التقديم والتاخير فوق
الغرة والحجة والاربعة هين كذا هنا شيء اخر لا بحث التعرض له وهو ان
المراد نسبه نسخة الشافعي ما زعمه الشارحون لانه لم يصحح عمره ولا امتنا
نسخة الشافعي شيء من كتب النحو بل الصواب ان الممنوع نسخة الغرة الى الحجة
لكن المذكور في صحيح البخاري على ما هو المتبادر من لفظ الصحيح عندهم ان الا

هو يشتمل على ما في المتن لا على ما في الشرح هذا خلاصة ما في شرح الشرح وقد
عرفت توجيه الشرح ان المذكور في صحيح مسلم ان عمر نهى عن متعة العمرة الى الحج
ثم يتوجه عدم مطابقة الشرح للمتن اذ المذكور في المتن وفي المنتهى ايضا ان عثمان
نهى عن ذلك والمراد من الصحيح فيه صحيح البخاري دون المسلم كما عرفت فانه ليس
شرحا للمتن بل مقصود بيان ان عمر ايضا منع اقول لا يخفى ما فيه من السماجة ثم
اقول هذا مختار المص في المقام الاول ولم يعلم مذهبه في المقام الثاني والظ
حيث نقل حجة الطرفين في المقام الثاني واجاب عنها انه متوقف فيه لكن
الظ من توجيه الاجماع حيث لم يعتد فيه بانه لم يسبقه خلاف مستقر انه حجة
وكذا قوله بعد ذلك في المسئلة الآتية وهي كالتي قبلها الا ان كونه حجة اظهر
اذ لا يزال احد الطائفتين ايهما كان فقها بجزئيات مذهبهم فيه هذا
مع تحقق العلماء المخالفين في هذا العصر وهو تم والظ ان جواب المص يرجع
اليه لان منع المدعى يرجع الى منع الدليل اذ كل عرفة يجوز ما نقل به ونفي
الاخر اقول فيه نظر اذ المراد بتجويز كل منهما عدم القطع بنفيه بناء على ان المسئلة
اجتهادية ليس فيها مخالفة القاطع والتجويز بهذا المعنى موجود في المسائل الاجتهادية
وقد مر ذلك في مسئلة حجية اجماع غير الصحابة ولعل لذلك لم يتعرض ههنا لمذكر
ولعل مراد المتنازعين ان يوجد ايضا التجويز بين ارادة بالتجويز الذهني
ترك الذهن واحتمال العقل وبالتجويز الوجودي الحكم بالجواز وحينئذ فالخلاف
الاول هو الذي في التردد لا يتحقق الحكم فليس قولا لاحد فرقا اذ المراد
من القول الراي والمذهب ولا راي ولا مذهب قبل الاستقرار والبحث اقول
هذا حق لكن ينبغي ان يعلم ان ما نقل من الاحاديث على حجية الاجماع من قوله

لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة حتى يخرج المسيح الدجال
ونحو ذلك يتناول الاجماع الذي وقع بعد الخلاف المستقر ويدل على انه
حجة بل يتناول ما اذا مات المخالف واستقر راي الباقين على واحد اذ لو
لم يكن حجة لم يصدق قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق ضرورة
ان المراد من الطائفة الطائفة الاصابة وان المعنى ان في كل عصر يتحقق من
امتي من هو على الحق وهذا دليل تمسك به القائلون بحجية الاجماع من فوق
متدبر بخلاف صورة النزاع فانه قول جماعة لم يخالفهم في عصرهم احد
المخالف انما كان في العصر السابق ومبنى ذلك ان لا عبرة بالميت وان القول
بموت صاحبه والا فالمخالف وهو القول موجود في عصرهم واذا لم يعتبر
بالميت فقد تم الالزام والحاصل انه ان اعتبر الميت لم يتم الجواب الاول
وان لم يعتبر لم يتوجه الجواب الثاني لعدم القدح في شيء مما ذكر في
شرح الشرح واقول فيه نظر لان بناء الجواب على راي الاكثر كما يدل عليه
الشرح على ان قول الميت قد يعتبر وذلك في المثال الذي ذكره المستدل و
ذلك لانه وقع ممن خالف في عصرهم وثبت صحبته وكان بينهم مباحث ومباهلة
معهم ويطلع على ادلتهم وانهم لم يتقيدوا على الانسان وحينئذ لا يعتبر كما فيما نحن فيه
اذ يحتمل ههنا ان يخالف الطائفة الاولى هؤلاء المتفقين لو صحبوا في
عصرهم وسمعوا ادلتهم ما الفرق واضح ولا يرد عليه شيء فتمسك على حكم ما سلك
بقوله ضرار ومن خلاف وقوله واجماعهم حجة قاطعة لكل منهما او معنى الحجة عدم العارض
له على ما صرح به في بعض حواشيه وبكلام غيره وهذا لا ينافي قوله اذا لم يعلموا
على وفقه لعارض لان معناه ما يدل على نفي ذلك الحكم بل هم هذا المجتهد الثاني

وان كان مرجوحا فى الواقع فجواب تاويله بالتفصيل فيه كما تقدم
اشارة بذلك الى ان التاويل لما كان خلاف الاصل لا بد له من دليل
وقد عرفت علية واعتراض الشارح عليه وقوله فقد عرفت جواب اخر عن الشبهة
وهو ان هذا الراجح انما يكون سبيلا لهم اذا سلكوه وعملوا به واما بدون
ذلك فهو بصدد ان يصير سبيلا لهم اقول هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة
وذلك من وجهين احدهما ان المسئلة تتناول ما اذا كان قبل هذا الحرف
العلم به واهل العصر الموصوف قد غفلوا عنه وقد يصدق عليه انه كان سبيلا
للمؤمنين فى الجملة وثانيهما ان المفروض انهم لم يعملوا بالدليل الراجح على
حكم معين مع صحا انهم عملوا بذلك الدليل الراجح فى الحكم الاخر وقد صدق
انه سبيل فى الجملة ايضا ويمكن ان يقال لم يعلموا فى هذا الحكم فهو من حيث
انه دليل هذا الحكم صدق انه لا يصير سبيلا بعد فتامل قطعا فيتبين بصدق
ذلك قطعا وذلك لان الحكم بالشئ على الشئ قد يكون باعتبار ثبوته وتحقق
تلاقى وصفى الموضوع والمحمول فلا يصح الامة مرتدة الا عند اعتبار كونهم
مضى كذلك وقد يكون باعتبار حدوثه فلا يمتنع فيه ارتدت الامة حقيقة
فيلزم الاجماع على الخطاء وتحقيق ذلك ان زوال اسم الامة عنهم لما كان بارتدادهم
كان متاخرا عن الارتداد وبالذات فعند حصول الارتداد وحدوثه صدق
عليهم الاسم حقيقة ولم الادلة السمعية كذا فى شرح الشرح وكان مبناه
على ان اطلاق اسم الفاعل وما فى حكمه عليهم باشر مبدئه حين الاطلاق مجازا
ولهذا حكم بعضهم بجواز تنافى الوصفين اذ اطلاق وصف الموضوع والمحمول
فى زمان واحد وفى هذا الزمان لا اجتماع فيه لهما بثبات الموضوع فيلزم

اجماع

اجماع المنافيين هذا حق لكنه زعم ان حدوث المنافيين كالارتداد
يقارن المنافى الاخر لكونه امرا متوسطا ولهذا قال فعند حصول الارتداد
وحدوثه صدق عليهم الاسم حقيقة وهذا غلط اذ المنافاة يستلزم عدم
اجتماعهما باعتبار الثبوت والحدوث معا اذ الحدوث هو الثبوت فى الزمان
الاول كما ان البقاء هو الثبوت فى الزمان الثانى ولهذا ارادوا بحصول بالحدوث
على انه تفسير له والحصول والثبوت واحد وقد يتوجه عليه ايضا ولا
فهو انه اذا صدق انه حين حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الاسم
حقيقة صدق الحكم باعتبار ثبوت المحمول للموضوع فصح قولنا الامة مرتدة
حقيقة وايضا لم يكن تحقق تنافى الوصفين واما ثانيا فهو ان مبناه على الخلط بين
التقدم الذاتى الذى كان بسبب والتقدم الزمانى حيث اثبت كون الاسم صادقا
حقيقة عند حصول الارتداد وحدوثه من التاخر الذاتى بل اللازم على ذلك
التقدير من التاخر المذكور صدق الاسم فى مرتبة الارتداد لا فى زمان حصول
وحدوثه فان قلت لعله اراد بقوله عند حصول الارتداد وحدوثه المرتبة
التى للعلة التى لم يكن المعلول فيها لا اول زمان وجوده قلت مع الاغماض
عن اللفظ ان مدار القضايا المستعملة فى المحاورات على ان ثبوت المحمول فى نفس
الامر بحسب الزمان لا ما يكون بحسب المرتبة التى هى اعتبارية اذ التقدم الذاتى
للعلة على ما اشار اليه الشيخ فلا شارة تهجر الى صفتها الوجود كيف وقد يصدق
ان لا شئ من الامة لمرتبة وايضا يكفى ذلك بصدق حدوث ولو سلم ذلك نقول
تحقق احد المتنافيين كالارتداد التى هو الكفر فى مرتبة المنافى الاخر الذى هو الايمان
المعتبر فى مفهوم الامة ايضا يكفى بالضرورة واما ثالثا فهو ان مبنى كلامه على ان العلة لما كانت

كانت متقدمة على الحكم في مرتبة وجوده لما لم يتحقق وجود الحكم تحقق عدمه
وهذا تبطل لانقول في موضعه ان في مرتبة وجود العلة لم يكن وجود المعلول ولا
عدمه وليس هذا ارتفاع النقيضين المستحيل اذ نقيض وجود الشيء في مرتبة
سلب وجوده في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف الوجود لا سلب الوجود
في المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للسلب والعدم متقدم وتوضيحه انه لو كان
في تلك المرتبة عدم الحكم في تلك المرتبة من هذه القسم الثاني الذي العلة على
معلولها كان العدم علة للوجود هف وايضا اذا كان التقدم من حيث الرتبة
يقتضي ان في مرتبة وجود العلة المتقدم عدم الحكم فاذا كان التقدم من حيث
العدم كعدم حركة اليد الى عدم حركة القلم كان يقتضي ان يكون في مرتبة عدم
حركة اليد المتقدم على عدم حركة القلم وجود حركة القلم هف بل الصواب ان
نبار كلام الشيخ هنا على ما هو المشهور من المنطقيين ان صدق وصف المحمول
لا يلزم ان يكون في زمان صدق وصف الموضوع كقولنا كل نائم مستيقظ او
على ان صدق المشتق لا يقتضي قيام المبدا حين اطلاق المشتق بل الضارب
يقال لمن باشر الضرب في الزمان الماضي على مام يتم اتقول لا يجتمع امتي على الضلالة
سالبة وتقدير الوضع فيهم من القضايا التي لم يذكر جهتها الوقتية العامة
سيما في السوالب فالمراد من حديث ان الامة ما دامت امة لا تجتمع على
الضلالة وهذا لا ينافي ارتدادهم جميعا لان الارتداد ينافي كونهم امة فلم
يصدق الحينية المطلقة التي هي نقيض الوقتية العامة اي قد اتفقنا بعض الاشياء
حين كانت امة   وقد يتوهم انه في شرح الشيخ اعترض على الدليل الثاني اولا
بمنع عموم الطائفة ثانيا بانه لا دلالة على وجوب الطاعة ثالثا بما ذكره الشيخ

وهو

وهو انا لا نسلم ان الاجماع المنقول بخبر الاحاد يفيد الظن اذ يبعد اطلاع الناقل
الواحد على اجماعهم من غير ان يطلع عليه احد غيره فانا نرى شهود مسائل
يجمع كثير ليس كالاخبار اقول في الجواب عن الاول انه يكفي اثبات كون
اسم الجنس المعرف باللام للعهود وانه حقيقة فيه مجاز في غيره والحمل على
المجاز لما كان خلاف الاصل لا يرتكب بلا ضرورة وعن الثاني بانه لا شبهة
في دلالته على جواز الحمل بالتكلم المظنون حيث انا ما لم يثبت نقله العلماء اختلفوا
في ان العمل بالظن هل كان واجبا او حراما لا يجوز فاذا ثبت الامكان العام
وبطل الامتناع والحرمة تحقق الوجوب اذ الكل متفقون على انه اما واجب
او حرام على طريقة منع الجمع والخلو فاذا بطل احدهما ثبت الاخر فتامل
وعن الثالث بان منع افادته للظن مكابرة مع قطع النظر عن المعارض
كالاستبعاد الذي ذكره وما ذكره في وجه الاستبعاد مردود بان المشهور
الذي يبعد الاطلاع واحصله فقط هو الجمع عليه لانه يشتهر بين المجتهدين دون
الاجماع لانه معتبر باتفاق جميع العلماء على حكم واحد ولا يعتبر فيه اطلاع كل واحد
على حال الباقين فاذا حكم احد من العلماء في بغداد المسئلة وحكم من اتفاق في
تبريز من كان فيها بهذه المسئلة وكذا من كان في مصر وهكذا بلا علم منهم لوافقة
الباقين فلا شك انه اجماع غير مطلع عليه احد من المجتهدين فاذا سافر احد فهذه
البلاد المتفرقة وسمع هذا الحكم من هؤلاء المتفرقين فهو مطلع على الاتفاق دون
غيره فما ذكره مبني على الخلط بين الاجماع وبين المجمع عليه فتدبر فالاصوب ان
يقال يبعد الاطلاع على اتفاق جميع العلماء مع حصول انتشارهم في اطراف الارض وخفاء بعضهم
او خوفهم عن مار و هذا بخلاف الخبر فهذا الاستبعاد يعارض الظن الحاصل

مخبرا لا عادة ونقيضها ذلك عنه وايضا الاحاد مقابل التواتر وقد مر ان
في الاجماع لا يلزم ان يكون عدد المجمعين عدد التواتر فالاستدلال لا ينفع
في هذه الصورة بهذا الجواب اذ مع نقل جميع اهل الاجماع لا يصير متواترا ولا
يخرج عن كونه احادا ثم لا نسلم انه يبعد ان يطلع عليه واحد دون غيره
لانه مشهور مستفيض بجمع كثير ثم في عبارته مناقشة حيث توهم انه يفهم من الاحاد
ان ينقله واحد فقط ويشعر بالمنافية بانه اشتهر على انه لا يتحقق بالاحاد
فتدبر ثم اقول الاعتراض الثالث يجري في الدليل الاول نظيره وذلك بان
يقال الاجماع وان كان قطعي الدلالة بخلاف الخبر لكن نقل الاجماع للعارضة لا
المذكور واحتمال ضده بخلاف نقل الخبر من هذا الوجه فيلزم ترجيح العمل بنقل الخبر
فلم يثبت ما ادعاه من الاولوية ثم اعلم انك ستعرف ان الخبر قد يكون قطعي الدلالة
كما اذا كان نصا في مدلوله فلا فرق من هذه الجهة بين الاجماع وبينه فدعوى
الاولوية لا تصح في هذه الصورة فلا بد من تخصيص الخبر بما لا يكون قطعي الدلالة
فتدبر والمعترض متعرض للجانبين قال في شرح الشرح ما ذكره المحقق
سديد وحاصله ان اشتراط القطع في الاصول ولا اشتراط في محل التوقف
لان ادلة الاثبات والنفي ضعيف ووجه المنع والدفع قوي هذا ولكن
ظاهر كلام الاصل ان المراد بالجانبين جانب المسئلة من الاثبات والنفي
على النفي في مسئلة ثبوت الاجماع بخبر الواحد قال الآمدي [illegible] المسئلة
على اشتراط قطعية دليل الاصل ومن اشترط منع كون خبر الواحد حجة
في نقل الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع والظهور في هذه المسئلة للمعترض من
الجانبين دون المستدل ونقل عن العلامة انه قال يعني من جانبي النفي والاثبات

بوجوب

بوجوب العمل بالاجماع المنقول بالاحاد اما من جهة النافي فيمنع ان كل
ظني موجب للعمل بمقتضاه واما من جهة المثبت فيمنع امتناع ثبوت الاصل
بالظن واعترض عليه بان مثل هذا الاستظهار جار في اكثر المسائل العلمية الا ان
يقال المراد ان المعترض مستظهر في الاعتراض على الدليل الثاني من جانب من
يشترط القطع في الاصول ومن لا يشترط لا انه ان شرط منع اعتباره فيه
وان لم يشترط منع دلالة الحديث عليه بناء على منع كون اللام للعموم اقول لما
ذكره لا يصلح توجيها لكلام العلامة وكلام العلامة صحيح وجيه على وفق
كلام الشيخ المحقق ومحصله ان وجوب العمل وعدم وجوبه في محل التوقف
لان دليل الطرفين ضعيف ووجه القدح في كل واحد قوي على ما فصله وكلام
هذا الوجه جار في اكثر المسائل الاجتهادية اذ في اكثر المسائل يثبت احد طرفي الايجاب
والسلب ويدفع المنع عن دليله بما ذكره العلامة لو انفتح الاصل وكلام
المتبادر من الجانبين جانبي المسئلة التي كان الكلام فيها اظهر واولى فتدبر
هكذا افهم هذا الموضع قال في شرح الشرح اما قال ذلك لان ظاهر كلام المتن
والشروح واحكام الآمدي ان في مسئلة ثلثة مذاهب الاول التكفير مطلقا الثاني
عدم التكفير مطلقا وهو المختار التفصيل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه
من الدين بالضرورة فانكاره يوجب الكفر والا فلا ولا اضطراب في انه لا يتصور
مع التسليم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر فلهذا
قال في المنتهى اما القطعي فكفره بعض وانكره بعض والظان نحو العبادات
الخمس والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح في ان الخلاف انما هو في غير ما علم
بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث هذا التفصيل مذهبا ليس [illegible]

ما ينبغي اقول توجيه ما هو ظاهر المتن وفي الشروح ونفي الاحكام بان الكلام ان التلح
في ان حكم الاجماع ان المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه بالاجماع قطعي هل يوجب
الكفر ام لا والحق فالمذهب الثاني في ما هو من الاحكام وغيره ان ما علم ضرورة
من الدين انكاره ليس يكون من حيث انه مجمع عليه والا فمن حيث انه ما علم
ضرورة من الدين فانكاره كفر بالضرورة ولا نزاع فيه لاحد واما ذو بالاجماع
الظني فان كان سكوتيا او صريحا لكن كان منقولا بالتواتر والاختلاف في ان تنكر
الاجماع القطعي هل هو كافر ام لا مبني على ان الاختلاف في ان الدليل الدال على
حجية الاجماع هل هو قطعي ام لا فكنا قبل فتامل فيه والله اعلم بالصواب
اعلم ان كل احد يعرف انه موجود اي حتى من لم يتنبه على الكتاب
كالبله والصبيان فيكون هذا الخبر حاصلا بدون الاكتساب فيكون ضروريا
والمطلق في اي اذ لا نعني بضرورية الخبر الا ان يكون تام حصته مثل هذا الخبر فيكون
ضرورية ايضا ولا يذهب عليك ان المقصود بهذا الكلام بيان ضرورية الخبر
النفسي دون اللفظي وتوصيف الخبر بانه ضروري مع ان الضرورة والنظرية من
صفات العلم وقد يتصف المعلوم بها باعتبار تعلق العلم به اما بناء على ان المستدل
خلط بين حصول الشيء بنفسه وتصور الشيء الذي هو حصوله بصورته على ما
يعرفه في الجواب منه فوصف الاول بوصف الثاني غلطا او تسامحا على ان الخبر النفسي
راجع الى العلم التصديقي واما ثانيا فنه يجوز من الاعتبار على ما حققناه
فالتصديق بهذا الخبر المعين اي بنسبة الوجود الى المتكلم متصف بالضرورة ولا
خدشة فيه والجواب انه لا يلزم من حصول امر بصورة توضيح الجواب
على محاذاة الكتاب مع ما سبق في مبحث العلم ان الشيء قد يحصل في

في الذهن بنفسه كصفات النفس والعلم به انما يكون على حضوري يحصل الجزئي
الصفات النفس البتة ولا يحتاج فيه الى ارتسام صورة مطابقة او غير مطابقة
في الهيئة بل هذه الصورة قد يحصل الشيء وقد لا يكون مشعورا به الا ان التصور
مشعر بها هو المشهور بحصول صورة الشيء في العقل او عند العقل لا حصول
نفسه فيه واما بان لا يكون ملتفتا اليه للعقل او قد يحصل لنفوسنا صفات
واحوال لا نعرفها بل قد ننكرها وقد يحصل بصورته سواء كانت مطابقة لك
الصورة في الهيئة او لا لا بنفسه وذلك كتصورنا الاشياء التي لا يتصف نفوسنا
بها والجزء الاول منشأ الاتصاف النفس بما حصل فيها دون تصورها وعلمها
به اللهم الا ان يراد العلم الحضوري وذلك حين الالتفات اليه فلا دائما والجزء الثاني
منشأ للعلم بذي الصورة وتصورها دون الاتصاف فاذا عرفت ان كل
واحد من حصول بنفسه وحصول بصورته ينفك عن الآخر فعلم ان بينهما
كمال المغايرة فجاز ان يتصف احدهما كالاول بالضرورية والآخر بالنظرية
فضرورية الخبر كضرورية العلم حاصلة بنفسها في ضمن افرادها الحاصلة بنفسها ضرورة
وان كان حصولها بنفسها في ضمن افرادها الحاصلة بالاكتساب متصفة
بالنظرية ايضا الا انه لما امكن حصولها هذا الجواب اي بلا نظر كانت من
حيث هي متصفة بالضرورية لكن حصولها بصورتها الذي هو المتنازع فيه
لا يلزم ان يكون ضروريا كما في صفاتنا فان علمنا بصفاتنا الحاصلة في ضمن
افرادها العارضة لها وان كانت ضرورية لكن تصورنا صفاتنا بصورتها
قد يكون نظرية وبما قد ناظر انه ينبغي ان يقال بدل الحصول وقد يستلزم تصوره
حصوله وقد يتصور ولا يحصل وظهر ايضا انه عطف على قوله لا يلزم لا على قوله

فقد يحصل حتى يكون واحلا تحت قوله اذ لا ينبغي ان يذكر هذه المقدمة في
مقام تعليل انه لا يلزم حصول امر بصورته اذ لا مدخل لها في هذا التعليل بل
لو ذكر هذا ينبغي ان يذكره في تعليل انه لا يلزم من تصور الشيء حصوله فتدبر
فان قلت يرد على هذا الدليل ايضا انه انما يتم لو كان الجزء المطلق ذاتيا للجزئي من الخاص
متصورا بالكنه وكلاهما ممنوع في صورة النزاع فكيف المراد بالجزء المطلق على طرف
ما يكون جهة هذا الجزء وذاك الجزء فاندفع المنع الاول وايضا من المعلوم جزء ونعم
اذا كان الجزء الخاص حاصلا بنفسه كان متصورا بذاته وهو المتصور بالكنه و
فيه نظر فان النفس انما الحقيقة تدرك ذاتها وصفاتها بالعلم الحضوري بان يكون حاصله
فيها او عندها بنفسها لا بصورها مع ان تصور كل احد نفسه ليس بالكنه والا لم يقع
النزاع في حقيقتها انه جوهر مجرد او مادي او عرض فان الشيء اذا كان متصورا
بالكنه كان الذاتي بين الثبوت له فان قلت معرفتنا نفوسنا وان كان بالكنه
لكنه معرفة اجمالية وثبوت الذاتي للذي الذاتي انما يكون بينا لو كان ذو الذاتي
متصورا بالكنه التفصيلي لا مطلقا على ما صرح به بعض اجلة المحققين فكيف كان
النزاع في معرفة الكنه الحاصلة مع التحديد عند من جعله نظريا ومن المعلوم ان
المعرفة الحاصلة من التحديد الحقيقي على فرض كونه نظريا انما هي المعرفة بالتفصيل من
قال انه جزوي الا ينبغي ان يريد هذا المعنى ايضا حتى يجاد النفي والاثبات على محل
واحد فتامل ويمكن ان يقال ثبوت الذاتي للشيء المتصور به انما يكون ضروريا لو كان الشيء
متصورا او يعلمها بالعلم الحصولي لا مطلقا فتامل فيه   جواب مقدم اشار الكلام
الشرح مشعر بان تحرير مثله في المتن جعله راجعا الى جواب الدليل ولا يخفى ما فيه بل الظاهر
رجوعه الى السؤال وكان منشأ الغلو الاشتباه ان ماخذ الدليلين واحد فكذا

ماخذ الجوابين فالجواب عن الاول عين جواب الثاني وعلى هذا التوجيه ايضا يحصل
الغرض وهو دفع ظن التوهم عن كلام المتن ولا يبعد ان يقال كلام الشرح بيان لحاصل
المعنى لا بيان لمرجع ضمير مثله بانه الجواب فتدبر ثم لو صح الحصول بالفردية
اما مساهلة يعني انه لا يحصل بالاكتناه واما اقتصار الدليل حيث خلط بين الحصول
بنفسه والحصول بصورته وجعلا الاول متصفا بالفردية واما بناء على ان مراد
من الجزء النفسية وهي النسبة النفسية التي هي بالذات عبارة عن العلم بالجزئية
وهو ملاحظته في اتصافها بالفردية انه لو اما حمل الكلام على انه مبني على ان العلم
بحصول النسبة غير تصور النسبة على ما ذكره شارح الشرح واتبعه في بعض الحواشي
حيث قال وانت تعلم ان المصنف حقيقة بالفردية والاكتناه هو العلم لا الحصول
العيني فمبني على ان العلم بحصولها غير تصورها كما في شرح الشرح ما نقل فيه ليس
بناء الدليل على عدم الفرق بين العلم بحصول النسبة وبين تصور النسبة فردية تغاير
متعلق العلم بالحصول وتصور النسبة اذ النسبة اذ النسبة غير حصولها فهذا ليس
محل الخلط بل بناؤه على ما قررنا على عدم الفرق بينهما على ما قررنا ثم ما ذكره في
حاصل هذا الدليل وجوابه حيث قال وحاصله انا نميز بالفردية بين الجزء و
بين جزء من اقسام الطلب انه آت الجزء الطلبية وهذا يستلزم ان يكون الشيء
هذه الاشياء فردية وجوابه المنع فان غاية ما ذكرتم ان هذا التصديق بان
هذا مغاير لذلك وهو لا يستدعي تصور انما يحتاج فضلا عن ان يكون جزويه
فقط فمقتضى ان تقرير الدليل انا نميز بين الجزء والطلب وذلك يقتضي الشيء
بان هذا الجزء غير هذا الطلب وهو يقتضي العلم بكل من المتميزين وتصورهما وح
كان الجواب ان ذلك الشيء انما يقتضي تصور المتمايزين بوجه ما ولا نزاع فيه

انما النزاع فی تعدد الجزء بالکنه ولا یخفی ان هذا جزء بلایم لعبارة الدلیل ولجواب
اصلا ولو سلم فظاهر انه لا یجری ما تقدم فی الدلیل الاول اذ مبناه علی ما اطلقت
العبارة به علی ان المستدل خلط بین حصول بعضه وحصول الحصول ثم علی ما قررنا
وقد عرفت بذلک ان الشارح بل حاصل الدلیل علی طبق ما سبق ان الفرق بین النسبة
الخبریة المغنیة والطلبیة یقتضی حصول نفس النسبة ولما کان ذلک بلا اکتساب
والمنازع فیه تعددها وتعرف الفرق بینهما فیلزم الصدق والکذب جمیعا
فیه اقول یمکن ان یجاب بان المراد دخول الصدق والکذب معا فی حیثیة وذلک
بان یکون دخول کل منهما فی فرد آخر وحینئذ یندفع الاعتراض الذی ذکره بعدد ایضا
وکذا الاول اما اذا کان الواو لمطلق الجمعیة فظاهر واما اذا کان للمقارنة فی الزمان
فکذلک لان اتصاف فرد بالصدق مقارن لاتصاف فرد آخر بالکذب فی الزمان
فیتصف المعنی فی ضمنهما بهما معا ثم ما فی شرح الشارح بلفظ معا اشارة الی ان الاعتراض
الاول هو لزوم اجتماع صفتی الصدق والکذب فی کل خبر مع انهما متقابلان
صرح بذلک الآمدی ومبناه علی ان معنی کون الواو للجمع انها للمعیة ای المقارنة
فی الزمان وقد عرفت ان معناه الجمع المطلق فلا یلزم سوی ان یدخله الصدق
والکذب فی جملة بحسبین او متوجبین فهذا ایضا باطل لان من الخبر ما لا یدخله
صدق ومنه ما لا یدخله کذب کخبر الله تعالی ونقیضه لکن لا یلزم ما ذکره من
الحکم باستحالته واستلزامه ان لا یدخله من جنس خبر اصلا کما فی شرح الشرح
واقول فیه بحث اذ کل خبر کان صادقا لا یصیر کاذبا بعینه والمطلقة الوقتیة
وان کان تحققها فی وقت معین کان صدقها وابا لکنه عرضة الصدق
علی ما مر فی تعدد نیات هذا الکتاب وکذا الکاذب لا یصیر صادقا بعینه فعلی

هذا لا یصدق التعریف علی خبر اصلا اذ کل خبر صادق کان لازم الصدق
وکل خبر کاذب کان لازم الکذب فهذا منشأ من عدم الفرق بین صدق
القضیة وتحققها او توهم اعتبار الاتصال فی هذا التعریف علی ما یفهم من
الشرح ثم اقول الاصم لا سیما مبنی علی اجتماع المتقابلین اذ کان احدهما لازما
اشد امتناعا وذلک لان فیه اجتماع المتقابلین مع اتصاف الشیء بنقیض
لازمه لکن الشارح جعل اعتراضا لا یحوز وروده لا یتوقف علی کون الواو للمقارنة
ففیه اشارة الی ان الاعتراض الاول لیس بوارد ولهذا سکت عنه ولکنه
اورد جواب القاضی عن الثانی حیث قال فیه صدق او کذب اقول
قد عرفت ان الاعتراض الاول ایضا وارد مطلقا وستعرف ان جواب
القاضی جواب عنهما معا فتامل ای لو قیل فیه صدق او کذب لیس
المراد ان الواو بمعنی او دفعا للاعتراض الاول لان جواب القاضی یدفع
الاعتراضین معا بلا حاجة الی کون الواو بمعنی او اذ یصیر حاصل التعریف
ح ان الخبر کلام لو قیل فیه صدق وکذب لم یخطأ لغة وظاهر انه یصدق علی کل
خبر سواء ارید بالواو مطلق الجمعیة او المصاحبة وذلک لان اجتماع صفتی
الصدق والکذب معا فی کلام واحد ما خطأ عقلا لا لغة ومورده ان العقل
حاکم بامتناع اجتماع المتنافیین ولیس هذا وظیفة اللغة ان الصدق
لغة الخبر الموافق للخبر به لما کان ظاهر المتن ان الصدق هو الموافق للخبر وهذا
غیر صحیح وجهه بان المراد بالخبر المخبر به وهو الواقع او اللاواقع او الطرفان
موافقا لما سبق اذ عند البعض ان مصداق الخبر الذی هو الواقع والخارج
هو الطرفان وقد روصوفا هو الخبر به کان المراد بالصدق الصادق

ولم يذهب الى جعل الموافق بمعنى الموافقة لان استعمال المبدأ وارادة
المشتق شايع كثير بخلاف عكسه لكنه توجيه انه لا يلزم الدور اذ كان
الصدق المذكور في تعريف الخبر بمعنى الصادق فالمعتبر في تعريف الخبر هو
الصدق والمعرف بالخبر هو الصادق فلا دور كذا قال في شرح الشرح و[illegible]
يمكن ان يقال تعريف مفهوم المشتق بالمشتق المعلوم منه تعريف المبدأ لان
ابهامه انما هو من جهة مبدئه فتعريف الصادق بالخبر الموافق تعريف للصدق
بموافقة الخبر للمخبر به فيلزم الدور فتامل فيه   حينئذ اي اهل اللغة
الصدق والكذب بذلك فيتجه التعريف بما ذكر بان المراد صدقهما
لغة اي صدق معنيهما اللغويين يلزم الدور ولا يندفع بشيء من التوجيهين
المذكورين في الشرح والمص اشار الى ذلك بايراد الفاء يعني لزوم الدور تفريع
على التوجيه المذكور   فقال يحتمل التصديق والتكذيب كان تبديل الواو
بكلمة او لدفع الاعتراض الاول ليس بشيء اذ الاحتمال باي معنى كان او وبعد
فيه الاحتمال صح معنى الواو اذ المراد احتماله لهما من حيث هو مع قطع النظر عن
القايل بل مع قطع النظر عن خصوصية الخبر يعني ان الذي يكون نسبة
تصور الطرفين في الذهن بالنسبة وعدم احتمال نقيضه فانا اذا نظرنا الى ان شيئا
من الاشيا ثابت لشيء من الاشيا احتمل عند العقل الصدق بان كان الشيء
الثابت مساويا للمثبت له واقعا فيكون صادقا او مباينا له فيكون كاذبا
هذا في الموجبة وفي السالبة على عكس ذلك وقد تيقن ثبوت شيء لشيء ما بعض
ضرورة فلا يحتمل الكذب اقول الجواب انا معاشر تصورنا المصنوع والمحمول
بعنوان انهما طرفان للنسبة التي في ذهن مثلا اذا اعرضنا عن خصوص منهما

منهما

منهما الكون احدهما انسانا والاخر حيوانا مثلا كان محتملا للصدق والكذب
والحاصل انا اذا لاحظنا الطرفين على وجه مخصوص لكن منه تجردا النظر
عن خصوصية ذاتهما يحتمل عندنا الصدق والكذب وذلك حال الاخبار فيه
تامل   اورد عليه انما الحكم بالصدق والكذب اقول فيه نظر لان ذلك
تم بل المراد بالتصديق والتكذيب الحكم الايجابي والحكم السلبي قال الشيخ في الشفا
النسبة هو ان يحدث في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها
مطابقة لها او التكذيب بخلاف ذلك قال في حاشية المطالع وهو ان يحصل
في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها ليست مطابقة لها
قيل فعلى هذا يكون العلم ينقسم الى اقسام ثلثة تصور ساذج وتصور معه تصديق
وتصور معه تكذيب ملكنا المراد بالتكذيب تكذيب النسبة الايجابية وهو تصديق
بالنسبة السلبية فيندرج في مطلق النسبة الشامل لها ثم تقسيم الدائرة من جهة
انه يلزم الدور بترتيب فين بيحد تقدم الشيء على نفسه فيكون الخلف
قيل بل الحكم الاخبار فنا اداه عرفه بنفسه قال في شرح الشرح الجواب عما ذكر
انه لم يقل الا تقسيم الدائرة يعني انه زاد على التقسيم الا عرف الخبر بنفسه لان
الحكم هو الاخبار فمعنى النسبة الاخبار بالصدق فمن جهة اشتماله على الاخبار يكون
التعريف بنفسه ومن جهة اشتماله على الصدق يكون دورا باعتبار الواحد وبناء
على ان الخبر نفس الاخبار ولا يخفى ما فيه اقول الظاهر بناء على ما اورد على حمل
الاخبار بمعنى الاتيان بالخبر اي بالكلام الخبري لانه يجوز هذا المعنى وح كان
الجواب ان المراد به الحكم النفسي فلا دور ولا اما ذكره فبعيد اذ جعل الخبر الوف
الذي اعتبر في تعريفه كونه كلاما نفس الاخبار وبناه بعيد غاية البعد فتأمل

قاله وانما قال بغير اقول منسوبا لقول الالمعر لانه جزم بنفي الحجية الحملها
ان المشهور ان النسبة داخلة في مفهوم المشتق الا ان المنسوب اليه في تلك النسبة
هو الذات المبهم وان اريد بالنسبة النسبة التامة لم يصدق على القايم انه دال عليها
بل الدال هو المجموع ثانيها ما يجي ان المراد بمادة النسبة ان يعلم منه وقوع نسبة
تخرج قايم بتقييد مادة النسبة ثالثها ما يجي انه صرح في الشمسية بان المراد بقوله بنفسه
ان يكون هو مدلوله الذي وضع له لا ان يلزم عقلا وظاهر ان قايم واطلق فيه هذا
واراد بالمنتظم من الحروف ما يتناول الانتظام من الحروف المفردة وبالحيثية خرج
من اصوات الصبيان واراد الترتيب الموضوع عليها اى كون تلك الحروف موضوعة يخرج
المهملات واما لان الطلب مستلزم القابل وذلك بان اخص مدلول التزاما على معنى
الملك الشيام فكانت النسبة تامة وفي قوله انه يعلم منه وقوع النسبة احتمال
والمراد منه وقوع نسبة او لا وقوعها او يراد بالنسبة اعم من ان يكون ايجابية
او سلبية وفي السالبة يعلم منه وقوع النسبة السلبية وذكر الشارح منه الا ان كلا خبرا
انما يدل على صدق النسبة المفهومة منه ايجابية كانت او سلبية واما الكذب فاحتمال
عقلي الا انه مدلول الخبر صرح به كما الشيخ عبد القاهر واذا ارادت بقيد بنفسه ان يكون
مدلوله الذي وضع له خرج الالفاظ المستعملة مجازا في الاخبار ولدخولهم في الوضع
حتى يتناول الوضع المجازي لم يخرج ثم على ما مر والاولى ان يراد به ان يكون مستقلا
منه بدلالة يخرج نحو قم ويدخل المجازات فتامل وقد اشرنا من قبل الى دلالة عليه بحث
على انه صفة الكلام النفسي على ان اللفظ دال اولا على الكلام النفسي وبسببه لا انه
مدلول على النسبة الخارجية التي هي الوقوع ثم لا يخفى ان المراد من الحكم في قوله لا
يدل على الحكم بنسبة الطلب الى المتكلم هو الحكم بمعنى الايقاع وبالنسبة النسبة

لخارجية

لخارجية التي هي الوقوع وسيجعله مدلول الكلام اللفظي الخبري اولا وهذا
اخترانه منهم بان الكلام النفسي اى النسبة المفهومة هي الايقاع وهو العلم التصديقي
فكان الكلام النفسي راجعا الى العلم وهذا يؤيد ما قدمنا في بحث الكتاب من
ان الكلام النفسي يرجع الى صفة العلم وانما يغايره بنوع من الاعتبار فباعتبار
كونه مدلولا عليه باللفظ بالفعل يسمى كلاما نفسيا وباعتبار
كونه صفة يوجب لمحلها التميز علما فتامل ولتسمية المعنى تنبيها وانشاء اشارة
الى ان جميع اقسام غير الخبر بالتنبيه غير متعارف وكذا ما نسب الى المنطقيين من
تخصيص الانشاء بالايقاع مع الطلب مما لم يوجد في كلامهم كذا في شرح الشرح
اقول قال الشيخ في الشفا ومن الخبر ما ينحرف للمنصبية الخرف الكلام بها
من احتمال الصدق والكذب الخ في الشفاء التمني والترجي وغيرهما فانها من الجزئي في
اصل الوضع لكنها اخرجت منه ولم يسم هذا القسم باسم خاص فيعبر عنه باسم جنسه
القريب وهو الانشاء والتنبيه كما في انواع الروائح التي لم يضع لها اسم يخصها
فتتبع وانما يتصور فيما لم يقع بعد واقله به بنا الكلام على جريان الدليل في
صورة كون الصفة للحال لان التسليم والتوقيف لا يتصور الا فيما لم يقع
بعد بل يكون مستقبلا الا انه لم يتعرض له صريحا للاتفاق على انه ليس خبرا بعض
لحال على ما في شرح الشرح اقول ههنا بحث وهو انه على تقدير كونها انشاء لكان
موجبه بعد لو لاتها على حين التلفظ بها على ما صرح به قال في شرح الشرح وهذا
الموضع يجب ان كان انشار كان معناه حدوث البيع بهذا اللفظ انتهى واذا
كان كذلك فاذا قلنا ان دخلت الدار فانت طالق فهو تعليق بالطلاق
الواقع بهذا اللفظ بدخول الدار فيلزم تعليق الواقع بما لم يقع بعد وهو باطل

الا في صورة التعليق كان اللفظ محدثا للطلاق بشرط ما علق عليه كدخول
الدار لا مطلقا وليس المراد ان اللفظ فاعل حقيقي بحدوثه حتى لا يتصور
الحدوث بعد انعدامه لانه عرض فان الذات انعدم بعد التلفظ ثم من كلام شرح
الشرح المنقول لا يتوهم ان حدوث البيع معنى لفظ بعت وكان اللفظ موضوعا
بازائه ضرورة ان لفظ بعت لم يوضع بازائه حدوث البيع لازم من استعماله فهو
موضوع لغرض حدوث البيع لا بازاء حدوث البيع بل انها مع قطع النظر عن كونها
انشاء موضوعة لمعان جلية تامة يصح السكوت عليها وصحة التعبير عن معانيها
بالمفردات كالبيع او حدوث البيع والطلاق والنكاح وغير ذلك لا يخرجها عن لوازمها
من ان يكون جملة تامة كالبيع التعبير عن معنى اضرب بطلب الضرب فانه مركب تقييدي
ليس بتام وكذا البيع التعبير عن معنى زيد قائم بقيام زيد الى غير ذلك ولا يمكن القول
بان هذه الكلمات موضوعة لغرض البيع ولغرض الطلاق ولغرض حصول النكاح
لانها موضوعة بازاء معان فلا يكون من الالفاظ الموضوعة للمعاني وذلك لانا نعلم
بالضرورة ان تلك الالفاظ اذا اطلقت يفهم منها المعاني المشهورة منها لا لانه دلالتها اما عقلية
او طبيعية او وضعية والاولان باطلان والالفاظ ان يفهم كل احد هذه المعاني من
تلك الالفاظ من غير حاجة الى العلم بالوضع فتعين الثالث   واعلم ان
الكلام الخالص بحيث يندفع عنه الوجوه المذكورة اما الاول فلانا لا نم
صدق حد الانشاء وانتفاء خاصة الاخبار وانما يكون كذلك لو لم يحتمل
اخبارا عما في الذهن غايته انه يكون خبرا معلوم صدقه بالضرورة كانا اذا اخبرنا
ان في ذهنه صورة كذا فلا يحتمل الكذب بدليل من خارج عن مفهوم اللفظ واما
الثالث فلانه ماض يعني انه ثبت في ذهنه تعليق الطلاق فالتقابل التعليق

في التحقيق

في التحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به واما الرابع
فلان القطع بالفرق المذكور انما هو في الاخبار عما في الخارج واما الفرق بين
الانشاء والاخبار عما في الذهن فمشتبه جدا وتحقيقه ان الانشاء معناه
حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع بما في الذهن سابقا الكلام
النفسي الانشائي الذي عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل فما هذا تحقيق الواقع والنفسي
الذي هو مدلول الكلام فيمتنع المطابقة التي هي الصدق قلنا تغايرا بحسب
الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها فتلك النسبة القائمة بالنفس من
حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لما لا من هذه الحيثية بل من حيث هي
ثابتة في النفس كذا في شرح الشرح اقول في قوله فما نبه انه يكون خبرا يعلم صدقه
بالضرورة مناقشة ظاهرة وكذا في النظر الذي ذكره بل لا فرق بين الاخبار عما في
الذهن والاخبار عما في الخارج في احتمال الكذب نعم تحقق الفرق بينهما بان
المتكلم في الاول اعرف من المخاطب لان كل احد اعرف بما في ضميره لكن ذلك
لا يوجب عدم احتماله الكذب الا يرى الى انه قد كذب المنافقين الذين يقولون
بالسنتهم ما ليس في قلوبهم واما ما ذكره في دفع الثالث ففيه ايضا مناقشة لان
مراد المانع الثالث مع ما ذكره في كونه اخبارا عن تعليق الطلاق الواقع
في الماضي لا عن الطلاق الواقع فيه لينافي التعليق وانت تقول ان كونه اخبارا
عن الذهن ليس له مدخل في هذا النقض وظاهر كلام الشرح يقتضي ان مراد
المانع مع ذلك بل ذلك مع هذا كان بيانا للواقع ويرد عليه ايضا ان صيغة
طلقت لو كان بمعنى الماضي كان يدل على وقوع الطلاق في الماضي فيلزم تعليق
الماضي وهو محال لانه مع ان التعليق والوقوع في الماضي كلا اذ الماضي انما يدل على

وقوع مصدره في الزمان الماضي لا مصدر فعل آخر ولا يبعد ان يكون مراد
الشارح باستعمال الكلمة هو الاشارة الى ان بعض هذه الوجوه يثبت المنازع فيه
كما لثالث بل الحق ان الثالث تام لا يندفع بذلك فان قلت يرد عليه ان
التعليق يصير في الماضي قال الشاعر ان يقتلوك فقد ثللت عروشهم
بعتيبة بن الحارث بن شهاب قلت معناه ان يعتدوا بقتلك فاعتدوا بافعلت
من قبيل العتيبة مع ما صرحوا به لكن واما الرابع فلا وضح في تقريره فاعلم ان
تتبع الفرق بين الاستعمالين مقطع لكن لا نكر ان الفرق بان يكون في احد الاستعمالين
جزاء وفي الآخر انشاء بل لعل الفرق بان في احد الاستعمالين جزاء اجماليا
وفي الآخر جزاء اجمالي النفس فتامل وهو ليس مع الاعتقاد اللام للعهد
اي ما ليس مع اعتقاد انه مطابق في الاول سواء كان مع اعتقاد انه غير مطابق
او مع عدم الاعتقاد اصلا وكذا ما ليس مع اعتقاد انه غير مطابق سواء كان
مع اعتقاد انه مطابق او مع عدم الاعتقاد فظهر ان الخبر ينقسم ستة اقسام
على مذهب الجاحظ اثنان صدق وكذب واربعة واسطة وجه الاستدلال
ان المراد بالحصر فيها اقول هذه المقدمة لا يحتاج اليها في الاستدلال بل بناء
الاستدلال على كونه نصا صحيحا لا يدخل الاخبار حال الجنون في الكذب واما
منع ظهور ان الحصر فغير محتاج اليه بل نقول ان الحصر بزعم الكفار غير
صحيح لجواز ان يكون خبرا مخالفا للواقع مطابقا لاعتقاد المتكلم في زعم الكفار
بل الكافر اعتقادهم هو ضد ما يكون هذا الخبر في زعمهم واما مخالف للواقع و
الاعتقاد وهو الافتراء او مخالف للواقع دون الاعتقاد بناء على انه لا اعتقاد
هناك وهو الاخبار حال الجنون او مخالف للواقع ومطابق للاعتقاد ويكن

الجواب

الجواب عن هذا بان ادعاء الحصر بزعمهم في الامرين تنبيه على ان هذا الخبر ليس مما
يعتقده من له عقل فاذا صدقا فاما ان يكون التكلم ايضا منكرا له فيكون افتراء
او كان يصدقه من غير قصد وهو الاخبار حال الجنون وفي قوله لانهم لا يعتقدون
كونه صدقا مسامحة والمراد انهم لا يجوزون كونه صدقا اذ يجعله احد شقي الترديد
لا يلزم اعتقاده بل يكفي تجويزه وما ذلك الا لان المجنون اه يرد عليه
على انه ان بهذا الدليل ثبت الواسطة بين الصدق والكذب وفي المشهور
جعلوا الآية دليلا عليه والشارح المحقق اشار في تقريره الى انه يمكن اثبات
كون الكذب بمعنى عدم مطابقة الواقع مع اعتقاد انه لا مطابق بالآية ايضا
بحمل الاول كما انه امر ظ وتصدى لاثبات الثاني فقال وما ذلك اي نفي
الكذب عنه الا لان المجنون لا يقول من قصد واعتقاد فلذلك الخبر مع كونه
غير مطابق للواقع بزعمهم الفاسد نفوا الكذب عنه فعلم انه لا بد في
الكذب من اعتقاد عدم المطابقة والمجنون لا اعتقاد له فان قلت هذا
لا ينافي مذهب النظام لجواز ان يكون نفي الكذب من جهة ان معنى الكذب
عدم مطابقة الاعتقاد لا عدم مطابقتهما معا قلت قد تحقق في موضعه عند
عدم الاعتقاد مطلقا مثل خبر الشاك كان مثله خبرا كاذبا اذ صدق السالبة
ومع قولنا انه لا يطابق الاعتقاد اذ صدق السالبة قد يكون بانتفاء الموضوع
هذا واما ان الصدق مطابقتهما معا فلم افهمه فكذب هو لعدم القائل بالفصل
وهذه الطريقة موجبة في دليل مذهب النظام او بالآية يعلم معنى الكذب
وحال الصدق يعلم بالمقايسة وعدم القائل بالفصل هكذا ينبغي ان يحقق
هذا المقام والله الموفق للالهام واحتج ابتداء تم اقول ههنا جواب اظهر

ما ذكره في المشهور وهو ان المقصود هيهنا افادة لازم فائدة الخبر وانا
فالنبي صلى الله عليه وسلم كان اعرف منهم بمضمون الخبر غرضهم اظهار اعتقادهم فالتكذيب يتعلق
بهذا اللازم المقصود بالخبر لا بمضمون الخبر الذي لم يكن مقصودا بالافادة فتدبر
وذلك شايع اي اطلاق الكذب وارادة الكذب الذي كان من عهد وقصد
شايع وفي ذلك اشارة الى ما قالوا في المشهور وذكره المحقق الشريف في حاشية
التلخيص الافعال التي من شانها ان يصدر عن قصد واختيار اذا استعملت في ذوي
الارادة يتبادر منها صدورها عن قصده وان لم يكن داخلا في معنى هيها انتهى
اقول ومن هذا القبيل قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وقوله تعالى اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا فهذا شايع ذايع فلا يتجه ان التاويل خلاف الاصل
على ان ما ذكره من الاجماع دليل قطعي فيمكن التاويل في معارضته وامالانهم
زعموا اشهادهم بذلك ستر اي ادعوها واظهروها كذلك انتهى وهذه المسألة
لفظية اي لفظية لا اصولية ولا يبتنى ذلك يكون معنوية اي بنفس الخبر اي
من حيث انه خبر يخبر به اخبارا على نحو خاص وقد لا يظن صدقه ولا كذبه
اي ظنا معتبرا به معتبرا والا فلا ينفك من حال الخبر المجهول ان يكون صادقا في خبره
اذا اخبر به آخر فيلزم اجتماع النقيضين بانه اذا قال احد زيد قائم
ولم يعلم صدقه فيكون كذبا باطلا واذا قال آخر في ذلك الوقت زيد ليس بقائم
ولم يعلم صدقه فيكون كاذبا ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماع
النقيضين او من كذب واحد من النقيضين يلزم صدق الآخر وقد اخذ
في حد العلم المطابقة للواقع يلزم تحققهما في الواقع بل اما بالقراين
الزائدة اي فالقراين الغير الزائدة داخلة في حصول الخبر ويدخل في قيد

بنفسه

بنفسه ولا يخرج به والمراد باحوال الخبر مثلا ان يكون الاخبار على سبيل الجزم
او الظن وباحوال المخبر على صيغة اسم الفاعل مثلا ان يكون المخبر ثقة صدوقا
ام لا ومثل ان يكون من يطلع على الواقعة عادة مثل ان يكون كرجاء للملك
على ما سيجيء او غيره وباحوال المخبر عنه اي الواقعة مثلا ان يكون امرا قريبا او
غريبا او شبه لا وباحوال المخبر على لفظ اسم المفعول يعني السامع مثلا ان يكون له
فطنة قوية او ضعيفة او كان ممن يغلب على طبعه الانكار او الانقياد وقد
يفهم من عبارات بعض الفقهاء ما يقتضي ان يجعل الثلث المذكورة من الخبر
تفصيلا للخبر وكان مثلا ان يخبر على سبيل الجزم او الظن داخلا في حال المخبر
المتكلم وكذا ما سيجيء في كلام الشرح حيث اكتفى في تعداد جهات اختلاف التواتر
بالثلث الاخر اقول واما جعل كون المخبرين عددا كثيرا او قليلا من احوال المخبر
ملبس على ما ينبغي تعقله وان كل تتفاوت عدد الثابت وقال بعد ذلك وتفاوت
كل واحد منها يوجب العلم بخبر عدد اكثر او اقل ثم انه ناقض حيث جعل ما يعلم
صدقه ضرورة او نظرا داخلا في قيد افادة الخبر للعلم اذ ظاهر ان المفيد للعلم
فيها هو السبب او النظر لا الخبر فالمراد بالافادة مثلا ما سبق ان اللفظ يفيد
المعنى اي يفهم منه المعنى في الذهن لا انه علة لحصوله او المراد من العلم ما يتناول
الالتفات والثاني اولى لئلا يشكل بصورة كان المعنى حاصلا قبل الخبر والحاصل
ان المراد بالافادة الدلالة التي كانت صفة للالفاظ ان لفظ او واحد
نصف الاثنين يدل على معناه اقول فيندفع ما في شرح الشرح من ان يكون
الثاني اي ما يفيد العلم بغير القراين مفيدا للعلم بلا نظر وخالفت السمنية
قوم من الهند منسوب الى سومنات وهم عبدة الاصنام قائلة بالتناسخ

والبراهمة ايضا طائفة من الهند زعموا انهم من الحكماء ماخوذة من البرهمة بمعنى ادامة النظر وقيل منسوب الى رجل منهم اسمه برهام وكلاهما من منكري النبوة ووقوع العلم بالاخبار وبعضهم قالوا انه يفيد اذا كان خبرا عن الموجود الحالي لا عن الكائن الماضي فاورد مثالين وهما المذهبين فانا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية اي البعيدة اقول يجد ضرورته في عبادة المتن صفة للعلم وتعبير معنى الكلام تحرير دعوى الوجدان في حصول العلم الضروري وتركه لا يلائمه ما سبق كما يعيده ان هذا العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري ام نظري واستدل بلا عطف على انه ضروري العلم الان دعوى مقصودة وعطف الوجدان لانه تحقق العلم الذي ضروريا في الواقع لا في الوجدان والاصوب ان يجعل متعلقا بقوله يجد يعني يجد بالضرورة العلم سواء كان ذلك العلم ضروريا في الواقع لا في الوجدان والاصوب ان يجعل متعلقا بقوله يجد يعني يجد بالضرورة العلم سواء كان ذلك العلم ضروريا او نظريا وان كان حصوله ضروريا اما اجمالا فلانه تشكيك في الضروري اقول فيه نظر لان الاجوبة من الشبه المذكورة ينفيا افادة التواتر العلم الضروري كان الاول ينفي وقوع التواتر والبواقي ينفيان افادة اصل العلم على ما في شرح الشرح وح نقول هذا الجواب الاجمالي لا يجري في الاخيرين لان الاستدلال على كون العلم الحاصل بالتواتر ضروريا انما يكون تشكيكا في الضروري لو كان كون العلم الحاصل به ضروريا ولم يثبت ذلك بل الظاهر خلافه لانه صار معركة للاراء على ما يجيء ومبناه على خلط المقام اولا للخصم في الثاني وهو مقام اثبات انه ضروري بالمقام الاول وهو كونه مفيدا للعلم فان هذا الجواب في المقام الاول صحيح لا مبارز فيه لانا نعلم قطعا علما بديهيا ان اقوى شبهة من الدليلين لا يمكنا اسكات

لخصم

استحالة الخصم اما الاول فلا نسلم ان الاعتقاد يتقوى بتدريج والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك وح له ان يتنزل لعل حصول العلم او لا نسلم ذلك الآن لا يحتاج والذهن لم يحفظ كيفية حصوله لعسر ضبطه فيتوهم انه حاصل بلا فكر واما الثاني كالحسابيات والهندسيات مع نظريتها وما قيل من ان ضم قوله ولو ادعى ذلك مدعي لم يعد مباهتا ومكابرة بخرج هذا الايراد وانكار نظريات الحساب والهندسة لا يجب ان يعد انه مكابرة فاقول انه ادعى بالمكابرة انكار الضروري دعوى كون ما نحن فيه من هذا القبيل بمعنى المدعى وان ارتقى ما يتناول النظري الجلي الذي لا يتطرق اليه الغلط والاختلاف متناول النظريات تلك العلوم فان اراد جزء منه فمنع ذلك مكابرة وقيل الغزالي انه قسم ثالث اقول حاصل كلامه انه ليس ضروريا لانه يحتاج الى ملاحظة الوسط مطلقا ولا نظريا يحتاج الى الحركة الفكرية بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها على ما يشعر به كلامه في المستصفى حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى كونه حاصلا من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطها وانقضائها اليه هذه عبارته وهي مصرحة بما ذكرناه وما ذكره شارح الشرح في توجيه كلامه بان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا فاقول فيه انه مشعر بان من قال انه ضروري يقول انه من قبيل الاوليات

وليس كذلك اما اولا فلان عاقلا لا يقبل بان حضور الطرفين يكفي في الجزم
بالمتواترات بل لا بد من السماع المتكثرة واما ثانيا فلان من جملة شروطها
حصول العلم بالاولياء على ما يدل عليه التتبع فتدبر اعني بلوغ جميع طبقات
يعني المراد المساواة في العدد بل في حكم افادة العلم فهو لازم لما ذكرنا
اقول لو كان اشتراط الملزوم مغنيا عن اشتراط اللازم اعني اشتراط الاول
عن الاخيرين وذلك لانه اذا كان المخبرون بلغ عددهم حدا يمنع العقل تواطؤهم
على الكذب لا يكون ذلك الا في المحسوس ويلزم استواء الطرفين والواسطة
ولو تحقق الاول ولم يتحقق واحد منهما علم ان اشتراطه غير صحيح لان التواتر
حصل بدونه وذلك لان المعيار في تحقق التواتر عند العقلاء بلوغ عددهم
حدا يمنع العقل تواطؤهم على الكذب عادة ثم لا حاجة الشروط شرط تحقق
التواتر لا شروط افادته للعلم وكان في صدد تعدد شرائط انعقاده وقد …
لم يتعرض لاشتراط عدم سبق علم السامع بمضمون الخبر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على
ما ذكره غيره لان التواتر خبر يفيد بنفسه العلم فالافادة معتبرة فيه لانا نقول
المراد من شانه ذلك على ما يجيء فلم يحتج الى التزكية اقول فيه نظر اما اولا
فلانه لو كان الاربعة اقل عدد يتحقق به التواتر لزم ان يتحقق التواتر بالاربعة
في الجملة لان لا يتحقق بما دون الاربعة وفي المقابل لان يتحقق بالاربعة …
وذلك للعرف ان باختلاف احوال المخبرين يتفاوت عدد التواتر اذ قد يحصل
بخبر جماعة معدودة مخصوصة ولا يحصل العلم بخبر جماعة اخرى اكثر عددا واكثر
من الاولين فتدبر فان قلت انه مبني على ما اختاره القاضي على ما يجيء حيث
قال كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص

اخر قلت يجيء ايضا ان المص والشارح لم يحملا الكلام على ظاهره بل جوزا ارادة
التخصيص فيه على ما يجيء حيث قالوا هذا صحيح بشرط تساوي المخبرين والواقعة
والمخبرين من كل وجه لا علمت من تفاوت افادته للعلم بتفاوتها وذلك بسبب
تفاوتها عادة وتفصيله انه ان خصص كلامه هناك بما ذكروا فلا يفيد في
هذا الموضع وان لم يخصص لم يكن صحيحا فلم يكن المبني عليه صحيحا ايضا والثاني …
الشارح كلامه حيث قال قد يعد الخمسة وقد لا يفيد مبني على ما ذكرنا فتدبر واما
ثانيا فلانه لقائل ان يقول لعل التزكية واجب تعبدا وان حصل العلم بها
ويمكن دفعه بان من الظاهر ان التزكية انما هي لتحصيل العلم فبعد حصول العلم
لا حاجة الى التزكية ولهذا قالوا القاضي ان يعمل بعلمه وقال المشهد يفيد
العلم فلا يجب التزكية فان قلت يرد على هذا الكلام الشارح ان التردد في الخمسة
ينافي الشارح كونها مفيدا للعلم في بعض الاوقات قلت هذا وقع سندا للمنع ولا
يبعد فيه الجزم بل ذكر ذلك على سبيل التجويز والاحتمال يعني انه يحتمل ان يحصل
العلم بخبر الخمسة حتى لا يجب التزكية لان هذا يتحقق في بعض الاوقات جزما او
ههنا المنع ايضا ما يتوجه على قوله فيعلم كذب واحد انه يجوز ان لا يحصل العلم
من الخمسة لا لانه يعلم كذب واحد بل لانه لم يبلغ عددا يفيد القطع او غير
ذلك وذلك لان هذا وقع في مقام السند على سبيل التجويز والاحتمال دون الجزم
واما … كذب واحد ان من صفة الكذب لانه كاذب في المشهود عليه لفرض
فلا يتوجه ان كذب الواحد يستلزم كذب الجميع لان المشهود عليه واحد فذلك
الواحد … يحصل … القاضي … ولا
يقبل شهود الزنا … مطلق كونه جزء الاربعة … سواء كان في الشهادة

او الرواية وذلك لان الاجماع كما تحقق في الزنا حتى لا يلزم شهود والاملالقذف
فكذلك قد يتحقق الاجماع في الرواية اقول في جوابه انك قد عرفت ان ليس المعتبر
من اقل العدد ان يحصل منه العلم وايا ما يمكن حصول العلم منه ويكفي في ذلك
حصول العلم منه بالرواية عند التفرق دون الاجتماع وقد ذكر في شرح الشرح
انه قد يجاب عن اصل استدلال القاضي بان امر الشهادة اضيق وبالاحتياط
اجدر ولذلك اشترط العدد في الشهادة دون الرواية اقول لعله نظر الى
الرواية في صورة التواتر يعتبر فيها ان يفيد القطع دون الشهادة لعدم اعتبار
كونها يفيد القطع فيها اصلا فاذا حصل في الزنا بروايته الاربعة القطع فكيف
لا يعتبر في باب الشهادة مع انه يكفي فيها افادة الظن فتامل من عين عدد
مخصوص انه لا فيه بحث لان من اعتبر العدد المحض في التواتر لعله يقول
ان افادته للعلم مشروط بهذا العدد في الواقع ولا يلزم منه العلم به قبلا او بعد
والجواب ان الكلام حاصل في تال اهل عدد التواتر كذا انه يحصل من هذا
العدد فان كان العلم الحاصل منه ضروريا كان العلم الحاصل بحصول هذا
العدد حاصلا بعد العلم الحاصل بالتواتر وان كان نظريا كان مستفادا منه
فكان العلم الحاصل بالتواتر بعد العلم بحصول هذا العدد المعين يشهد بما ذكرنا
ما قال الشارح قبيل هذا حيث قال ومن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله
اي ما ذكر احتمالا لعدي لكن الحق انه لم يذهب اليه احد ويقطع ايضا انه اي
حصول العلم بالتواتري يختلف بالقراين التي يتفق في تعريف معرف الخبر
والاعلام به حال كون تلك القراين زايدة على القراين المحتاج اليها في حصول
العلم وقيد بذلك لئلا يخرج عن المتواتر على ما مر في تحقيق قوله لم يفيد بنفسه

ان الامور المنفصلة الزايدة على ما ينفك الخبر عنه عادة يكون الخبر المفيد
للعلم بمعيتها غير متواتر بخلاف المفيد للعلم بمعيته القراين الغير الزايدة
بل اللازمة للخبر فانه متواتر داخل في المفيد بنفسه لكن قد عرفت انها
تتناول احوال المخبرين والسامعين والوقايع فيكون عطفها عليها من
عطف الخاص على العام كذا في شرح الشرح اقول انما يكون من عطف الخاص
على العام لو لم يبين الشارح العام بقوله من الجزم وتفرس اثار الصدق تم قال
اللهم الا ان يقال بقراين التعريف احوال الاخبار بنفسه ولا بد من تخلف
في حمل ما ذكرتم من الجزم وتفرس اثار الصدق منها والظاهر انه من احوال
المخبرين او السامعين والا فاد اضافة لتضاد الامثال هذا لا بد من
اشتراط الاسلام والعدالة معا وهذا صحيح بشرط تساوي المخبرين لم
يشترط تساوي الخبر اقول لعله اكتفى منه بتلويحه وذكر في هذا الكلام ما
والذي ذكره قبيل هذا حيث عطف قوله باختلاف اطلاع المخبرين على قوله
القراين التي تتفق في التعريف غير زايدة على المحتاج اليها في ذلك عادة من
الجزم وتفرس اثار الصدق يؤيد ما اشرنا اليه من انه جعل احوال الخبر مجملا
تفصيله احوال المخبر والمخبر عنه وكان في كلامه سابقا عطف المفصل على
المجمل في هذا الكلام ايضا عطف المفصل على المجمل واراد بالتعريف تعريف
الخبر وافادته العلم وفي هذا المبحث اكتفى التفصيل ولم يتعرض للمجمل فاحوال
الاخبار بعضها داخل في احوال المخبر وبعضها في احوال المخبر عنه وبعضها في
احوال المخبر اليه السامع اقول لهذا التوجيه حسن لو لم يبين الشارح كمال المجمل بما
ذكر من الجزم وتفرس اثار الصدق اللهم الا ان يقال ذكرها في مقام البيان للتمثيل

كانه قال مع الجزم وتفرسنا آثار الصدق وجزم ذلك على ما عرفت مفصلا فتدبر
واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة اقول هذا
الكلام منه يدل على انه اراد بالالتزام في الدلالة على الشجاعة والتضمن في الدلالة
على السخاوة معنى واحدا انما خالف اللفظ بمجرد التفنن فلا يتوجه ان السخاوة
صفة للنفس مبدأ للافادة كما ان الشجاعة صفة لها سبب للحرب والقتال فكلتا
الدلالتين التزامية فالمراد بالتضمن والالتزام ههنا ما ارادوا بتقليلهما هذا
تصريح بما علم التزاما وحاصله الفهم لا بالمطابقة ولا حاجة الى الاعتذار بان
هذا بالنظر الى الاكثر في شرح الشرح ولا يخفى ان الواقعة الواحدة تدل التزاما
على الشجاعة فامعنى قوله لا يتضمن والمفهوم من شرح الشرح ان المراد انه لا يحصل
به العلم لانه لا يحصل به الظن واقول الاظهر ان يقال ان السخاوة والشجاعة
من ملكات النفس مجرد واقعة واحدة لم يدل عليها ما لم يتكرر وقد مر ذلك فتذكر
ثم الظاهر ان لفظ ذلك في قوله بل القدر المشترك من الجزئيات كما اشارة الى المتضمن
للسخاوة والشجاعة والمفهوم من قوله يتضمن السخاوة والشجاعة واما جعله اشارة
الى الآحاد من السخاوة والشجاعة على ما في شرح الشرح فلا يخفى فتامل
لكان عاديا اى لا يكون الترتب ترتبا عقليا والاظهر ان الجزء بنفسه يفيد العلم ولا
مدخل للقرينة افادة عادية في افادته العلم بلا انضمام امر آخر فكان مطردا
اقول فيه استدراك لانه لا حاجة الى توسيط كونه عاديا في لزوم الاطراد بل
لو كان عقليا لكان ترتب الاطراد عليه اظهر والجواب بان العادى احتمل انه
خلاف العادة لا عن الترتب العقلي باباه قوله اذ لا علية عقلا ثم اقول يرد
على اصل الدليل بان المفروض انتفاء القرينة الزائدة مطلقا فيجوز ان يكون

بخرج بعض القرائن الزائدة يفيد العلم وبعضها لا يفيد والعادة
جارية بافادة العلم مع هذه القرائن فيلزم افادة العلم بها لا مطلقا والاطراد
بالافادة جاء منه منع الخصم ولا يرد انه يكون متواترا اذ قد يعتبر فيه
ان يكون خبر جماعة يفيد بنفسه وبعضها انه خبر شخص واحد واما الايراد
بانه يجوز ان يكون افادة العلم على خلاف العادة فالجواب انه لا نزاع
كما صرح به انما الكلام في افادة العلم لا على خلاف العادة ثم دعوى اتفاق دعوى
المنازع فيه عند من قال بالاطراد كما جعل الفهم الا ان يقال الحكم من هذا
الدليل ابطال جزء مذهب القائل بالاطراد بل انما يبطل ذلك بالدليل الثاني
فان ذلك جائز بالاتفاق بل واقع اقول اشهاده على من قال بالاطراد
واما ما ثم اقبل به فلعله منع كون الجزء الثاني يفيد العلم فلا يلزم اجتماع النقيضين
وسند كرمثله ذلك في جواب دليل الخصم حيث قال اذا حصل في قضية امتنع
ان يحصل مثله في نقيضها عادة فان ذلك لا يمكن ان يقع في صورة تخلف
القرينة الزائدة فلقائل ان يقول لم لا يجوز ذلك في صورة تخلف القرينة
الزائدة ويمكن ان يقال الجزء اذا افاد العلم من جزء اطراد لا يكون ذلك الا مع
حيثية ان نفسه لا يكفي فيه بل لا بد من انضمام امر آخر ومع الانضمام يكون مطردا
فاذا فرض ان الجزء الثاني سيضم معه هذا الامر كان يفيد العلم البتة ومع العلوم
انه يجوز هذا الانضمام الى كل خبر فتامل فيه واقول في الوجه الثالث المخالف
بالاجتهاد ان كانت مخالفته بعد افادته الخبر بالنسبة اليه العلم فلا خلاف
في تخطئته وان لم يكن كذلك فلا يلزم من افادته العلم في الجملة تخطئة من خالفه
بالاجتهاد عند عدم حصول العلم له منه اذ قد عرفت انه يختلف بحال ما خلاف

حصوصية الجزء السابع والواقعة ولجزء هذا جزء داخلة في القرائن الزائدة
ثم اقول حصوصية الجزء قد عرفت انها خارجة عن القرائن الزائدة وقد نقول
لعل الجزء هو النبي ﷺ وحصوصية كونه بيانا من احوال الجزء ليست داخلة في تلك
القرائن وكذا ان اعداد المسلمين لا يشك في ان خبره يفيد العلم بالنسبة الى
جميع امته من المسلمين اليوم الا ان يخص النزاع عن مثل هم ما لو كان لعلوه
اي جاء لو كان كاذبا لعلوه عادة اما القيد الاول فيفهم من تصريح علمهم بالكذب
في مثله واما القيد الثاني فيفهم من جوابه لانه حيث قال ذلك معلوم الانتفاء
بالعادة واقول الاظهر في جوابه كما وقع في بعض الشرح ان يقول لاذ كذلك
الفرض واعلم ان هذا نوع سكوتي نظير الاجماع السكوتي والمراد بالجلق
الكثير ما يبلغ حد التواتر وجوابه انه انتفاء الحامل يعلم بالعادة التحقيق
في هذه المسئلة ان يفصل ويقال لو كانت الواقعة مما علم عادة انتفاء الحوامل
في عدم نقلها كما اذا كان بين مكة والمدينة مدينة اكبر منهما فاذا انتقلنا حادا
كان كاذبا قطعا اذ من المعلوم عادة انه لا حامل لهم على عدم النقل لو كانت
وان لم يكن من هذا القبيل بان كان لهم ما يوقع في عدم النقل او حض ناله
عن ذلك فلا يعلم لكذبه قطعا فهو يفيد الصدق في مثله ولا يخفى ان هذا الحصر
وان كان بعضها بعيدا في الكل فليس ببعيد في البعض فعلية الرفض فتامل
جدا فلو ثبت انه لم ينقل فلقلة المشاهد اقول اشار بهذا التوجيه الى
دفع ما اورده العلامة ونقله في شرح الشرح ولم يجب عنه من انه لا معنى لكون
النقل قطعيا بتقدير واحادا بتقدير لانه ان كان واقعا اتصف باحدهما
مقطوعة وان لم يكن واقعا فلا معنى لتسليم كونه قطعيا على تقدير عدمه لكن

لان حاصل الكلام يرجع الى قياس استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض
المقدم فيخرج عن محل النزاع الا انه اشار في تقريره الى ان المقدمة الاستثنائية
ما ثبت عند الخصم في الواقع يلزم حينئذ خروجه عن البحث ومعارضة استمرارها با
لقرآن اقول اذا كان اعجاز القرآن لكونه من اعلى مراتب البلاغة على ما ذهب اليه
المحققون فلا يعلمه الا الافراد من البلغاء فلذلك لم يوجب في كل عصر نكون
القرآن مستمرا دائما لا يغني عن ذكر تلك المعجزات لكونها سابقين الى جانب
الاجماع فلا يلزم تعارض القطعيين فان قيل فيجب ان يقول لكل من الفريقين
بما يقول به الاخر لانا نقول لانه مما نقلت كل فرقة لا تواتر الا عنده فريق واحد
وهو واقع بمعنى انه يجب العمل الماضي في القول السابق التقييد لوجوب
العمل في نوع التعبد الذي وقع مسئلة في هذا المقام هو وجوب العمل الذي
ذكره المصنف مطابق للمتن والشرح في الوقائع المختلفة اقول الغاية
في ذكر الوقائع المختلفة التي لا يكاد يحصى وقد تكرر ذكره بعبارات انه يصير
به كما اجماعا سكوتيا قطعيا ولا يرد ان الاجماع السكوتي لا افاد الظن فلا يعتبر
في المسائل العلمية التي لا بد فيها من العلم كهذه المسئلة على ما سيعرفه المصنف
فكيف لانا نعلم عادة ان مثل هذا الاجماع يكون قطعيا فان قلت سلم ان هذا
الاجماع يفيد القطع لكن ثبوته لنا ونقله الينا بخبر الاحاد فكيف يفيد القطع
بالنسبة الينا والقطع يلزم اثبات الشي بنفسه قلنا قد اشار بتقرير ما الى
دفع هذا الاعتراض ايضا حيث ذكر الوقائع المختلفة التي لا تحصى حتى يكون
متواترا بالمعنى وبهذا يندفع ما يقال من ان العمل بعض من هؤلاء المذكورين
ليس بهذا ولا يتحقق الاجماع به وذلك لانه قد اشار الى ان هذا الكرمين

... ذكر هنا لجماعة على سبيل التمثيل والغرض بذلك ان الحجة حسب ما قال الامر
واما ما لا يجري استيفاء النظر فيه الا التطويل على ان عدم استحقاق هؤلاء لانعقاد
الاجماع به لا يقدح لان الكلام فانه اجماع سكوتي فانعقد الاجماع من سكوت
الجميع ولا بد ان يكون فيهم من ينعقد الاجماع به او بعضهم مستحقون لانعقاد الاجماع
به قطعا واتفاقا فان قيل غاية ما ذكرتم جواز الاستدلال والعمل به وانما النزاع
في الوجوب قلنا ايجابهم الاحكام بخبر الاحاد يدل على وجوب العمل بناء على ان
القول بالجواز دون الوجوب سيما ما لا قائل به وانما الخلاف في الوجوب عقلا
كما سبق الاول قولهم لانم قد ذكر المص هيهنا سؤالا ثلثة على الدليل المذكور
مع الجواب عنها فالاول منها على قوله في الدليل تكرر العمل به والثاني على قوله من
غير نكير والثالث على ان الاجماع المذكور لا يدل على دعويكم وهي وجوب العمل بخبر
الواحد مطلقا وهو الكل كما ان يتقدر الاحاد الا النواهي فيه نظر لان تلك
الاحاد صحابة مجتهدون ولو ارسل اليهم مقلدون ليس لهم درجة الاجتهاد ولا يجوز
للمقلد العمل بالرواية من عند نفسه والا كان مجتهدا فالارسال لتبليغ الاحكام
من حيث انهم حكام لا من حيث انهم رواة وقد نقل في شرح الشرح عن الامدي وغيره
هذا الاعتراض بان الوجه الثاني انما هو في وجوب عمل المجتهد وليس في هذا ما يدل عليه
وقد قيل في الجواب عنه بان اكثر الصحابة كان مجتهدين عارفين
التي بها يستنبط الاحكام من الادلة نعم ما ذكرنا اقول منشاؤه اجتماع الباب
ولا يكفي في المسائل الاصلية قيل عليه ان المتبع هو الاجماع على وجوب العمل بالظن وهو
دليل قطعي اقول مسلم لكنه بالظن في الاصول وضابطه ان الدليل المخصوص
على كل حكم يجب ان يكون قطعيا واما انه انعقد الاجماع على وجوب العمل بالظن

وذلك

وذلك دليل قطعي اجمالي على كل ما يدل عليه بالظن فظهر انه ليس محلا للنزاع
كيف وذلك جار في مسائل الفروع لانعقاد الاجماع على وجوب العمل بالظني
فيها مع انهم قالوا يجوز ذلك في الفروع دون الاصول فالتوجيه الذي ذكره
ملصق بكلامهم فتامل لكن اين وجوب العمل يعني لا نم انه لولا وجوب العمل
به لما كان للانذار فائدة لجواز ان يكون فائدته جواز العمل لا وجوبه او يكون
وجوب الانذار على كل واحد لتحصيل خبر الجميع التواتر ولا يخفى ان بحث
عدم اجراء الكل في الاصول اتى هيهنا وقد عرفت ما يدفع به الاول
لانه مفهوم المخالفة وهو ضعيف سيجيء ان الحنفية ان مفهوم الشرط معتبر فهذا
البحث كانه من قبل من لم يقل به ويمكن ان يقال مفهوم الشرط عدم مجيء
الفاسق وذلك اعم من مجيء غير الفاسق وهو العادل فلا يلزم من انتفاء
المفهوم وجوب العمل بخبر العدل وذلك لانه على هذا التقدير كان المعنى انه
على تقدير عدم مجيء الفاسق بالخبر لا يجب التبين فيمكن ان يكون قد تبين اذا
جاء عادل بخبر ولا يتبين اصلا كما اذا لم يكن هيهنا خبر وفيه ان من قال بالمفهوم
انما يقول به حذرا عن ارتكاب اللغو في الكلام على هذا التوجيه يصير الشرط لغوا
وهو كما ترى ثم اقول لا يدل الاية على وجوب العمل بل على تقدير جواز العمل صح
وقد عرفت انه فاسد لعدم القول بالفصل بل يلزم ان لا يقبل التسمية قوله اقول
هيهنا بحثان احدهما ان الاية وان دلت على النهي عن اتباع الظن مطلقا
على ما اعترف به المستدل لكن لنا ان نقول هذا العام مخصص بما لا يكون قطعي
المتن وذلك للاتفاق بيننا وبينكم على صحة العمل بظواهر الكتاب وانما النزاع
في العمل بخبر الواحد لكن لهم المنع عن التمسك بظاهر الكتاب وثانيهما

مستدل ان يقول دليله هكذا لو وجب العمل بخبر الواحد لكان باعتبار افادته الظن لكن
العمل بظاهر الايتين المذكورتين ولو وجب العمل بظاهرهما يلزم عدم العمل بخبر
الواحد لظنيته انتج لو وجب العمل بخبر الواحد لم يجب العمل به فالمثبت له مع فرض وجوده
نقيضه فهو باطل فالعمل بخبر الواحد كان باطلا لكن اللازم من هذا التقرير عدم
العمل بظاهر الكتاب العزيز والتوقف في مثله وعدم العمل به واجب اتفاقا فاقبل
كانه لم يعتبر خلاف الشيعة اذ شهر انه اذا انفرد الواحد بالخبر عن شيء يتوفر
الدواعي على نقل مثله ويشاركه فيما يوجب سببا للعلم خلق كثير فهو كاذب قطعا خلافا
للشيعة اقول هذا لا ينافي ما نقل عن الشيعة لان ما نقل عنهم انه لا يجزم بكذبه
ولا نقطع به لا انه يجب العمل به فتدبر نعم الثاني حمل اصل الدليل على
الاستدلال لا على القياس وانا ذكر فرقه وكالمجوز قياسا عليها وهذا السؤال اشتهر
وما ذكره من نفي التماثل اشارة الى ما سيجيء من ان من شرائط الفرع ان يكون
مساويا في العلة لعلة الاصل فيما يقصد المساواة فيه من عين العلة اي نوعها
او جنس العلة فههنا يقول لعل العلة في الاصل كونه ظنيا في تفصيل القطع
العقلي العرفي دون الشرعي وهذا ليس بمشترك وهذا يرجع الى عدم اشتراك
علة الحكم حقيقة فقالوا ولا سلمنا لكن يجب اتباعه احتياطا الاطراف
فيقول صدقه مظنون واقول يمكن تقرير الدليل بوجهين احدهما ان صدقه
ممكن وكل ما كان كذلك يقتضي الاحتياط العمل به والاحتياط واجب ويتوجه
عليه منع كونه الاحتياط واجبا ولهذا لم يجب الصوم يوم الشك اذ الاحتياط
مشكوك فيه واما وجوب صوم يوم الشك من اخر رمضان فلاستصحاب الاصل
مع ما مر والثاني يمكن منع ان الاحتياط يقتضي العمل به كما لو كان العمل به حراما بان هو

حرام

حرام في نفسه كالقتل وثانيهما انه قياس مشترك الاصل كما ذكره على التقرير
الاول لا يرد الا ما ذكرنا فيجب حمله على تعليله بالاعتراض بتقييد الامكان
وقد يقال ان ذلك المشترك وهو قد يجوز ان يكون ذلك للتحريم والتحويل كما
في تعليلهم العبادات او في تحريم الكذب ينبغي ان ذكره في المتن اشارة الى المذهب
او الى التحريم الكذب باصله وانت تعلم ان ذلك الاحتمال كما يجري في الكافر يجري
في الفاسق حتى لا يصح حكم الاصل ايضا وجوابه ان هذا في الفاسق غير منضبط
نظيره الرخصة في السفر لحكمة المشقة لان السفر منضبط ولا ينافي ذلك تحققها
في الحال في الحضر كما ليس على الواضح لكن المراد بالحقيقة غير المنضبط حيث
جعله مقابلا له بل المراد منه على ما يشير اليه الشارح الشبهة المستند الى شبهة
اما واضحة ان لم يكن لشبهة قوية يعتد بها صاحبها واما خفية مستندة الى شبهة
قوية ولذلك قال احد شارحي البديع فان قلت لو لم يكن فاسقا كيف
يصح اقامة الحد عليه من جهة انه فسق قلت لعله حد من قبيل ربط الاحكام
بالاسباب وكان من قبيل خطاب الوضع واما قبول شهادته فمبني على انه لم يكن فاسقا
وكان متنبها بمذهبه والكذب في مذهبه حرام فيحصل الوثوق بشهادته
على ملازمة التقوى والمروة اقول لعله يعني المشهود وهو متعلم كيفية ما اخذه
يحمل على ملازمة التقوى والمروة لان هيئة ملازمة التقوى والمروة مفيدة حق قيد
الا انه خص لا حاجة الى ملاحظة ما فيه من المكلف راجحة حاملة على ملازمة التقوى والمروة فهو
فقد لا يخرج الفاسق من باب الاعتصام اي لا يخرج الفاسق وتارك المروة
فلا يلزم كونه تارك المروة فاسقا ولكن منافيا لما صرح به من ان الفاسق هو من
كبيرة او صغيرة اصر عليها او ترك اطلق الفاسق على ما يتناول تارك المروة تغليبا

ثم ذكر العدالة وان كان مغنيا عن ذكر الاسلام لكنه غرضا بها ذ لا غرض
باستغناء القيد الثاني عن الاول وايضا لما اقتضى المقام الاول بدلايل
مختصة به افرده عن العدالة وجعله مقاما مستقلا اقول وعلى ما ذكرنا يندفع
ما في شرح الشرح من ان اشتراط العدالة مغن عن اشتراط الاسلام اذ الكافر
في صدد الاعراض على ما هو الظاهر المراد بالتقوى الاجتناب عن الكبائر و
يدخل فيها الاصرار على الصغائر واما الصغائر فلم يقع على وجه الاصرار فمكفرة
بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والمراد بترك المروة
ان يفعل ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة سواء كان صغيرة كسرقة لقمة او
مباحه واراد بها ما تناول المكروه كاللعب بالحمام ثم المراد بالشرك بالبدعة
بيان مقدار الكبائر الكفر مطلقا والمراد بالبدعة البدعة الواضحة اذ قد ترد
شهادة المبتدعة الخفية ما يسمع فالرواية اولى بذلك وايضا قد مر انه لا تقبل
روايته اتفاقا وقوله اذ هؤلاء لا يقبل روايتهم تعليل لما يفهمه الكلام اي
يجب اخراجهم لانه لا يقبل روايتهم لا لخروجهم بهذه القيود فلا يتوجه ما
في شرح الشرح الانسب بالاحتراز ان يكون اذ هؤلاء لا يسمى احد ولا [illegible]
الحرف وبلوغه مبلغا ينفي الثقة ولا يذهب عليك ان هذا يختلف باختلاف
الصغائر فالصغيرة التي لا عبرة بها فانها احتراز مما يتحقق باكثر مما يتحقق
به الاحتراز عما يرتكب نادرا ولانه خاص عطف على قوله البواعث عليه فلا
يعارض بان الجزم كان ما فيه الاحتياط اهل وانت تعلم ان قوة هذه
المعارضة ليس في مرتبة الدليل فلا يصلح ان يعارضه لنا الاولة على تعف
وقد قدر من المص الاعراض على دليل من استدل على المنع من العمل بخبر الواحد

بيانه

بما بين الآيتين بانه استدلال بالظاهر على ما هو اصل وانه لا يجري وقد احاله
الى ما قبله وهنا قد استدل على هذا الاصل وهو عدم العمل بخبر مجهول الحال
بها وهل هذا الا تناقض صريح فليتامل فيه فانا لا نسلم بظهور عدمها ما لم
يتحقق المراد بظهور العدم عدم الشعور بامارة الوجود فالمراد بظهور عدم
الفسق ان لا يدل دليل على وجوده والمبالغة بقوله اكتفاء بسلامته من
الفسق كما هو الى لم يوجد ما يدل على فسقه وكذا المراد بما نقل بقوله قالوا ان
هذه الصدق انه لم يوجد ما يدل على كذبه وذلك شايع منهم اقول وبما قررنا
يندفع ما في شرح الشرح حيث قال وههنا بحث وهو انه لا يفهم من ظهوره
عدمها سوى ظنه فان تحقق ظهوره تحقق ظنه قطعا وكانه جعل الظهور دون
الظن وهو بعيد واما حمل الظهور على ما هو بحسب نفس الامر مع تميزه من الظن
لانه انما هو عند المعتبر على ما قيل ففي هذا البحث مشترك لا يخفى وجهه
فلا يجب ان يثبت هنا شرط ما يجيء في بحث مفهوم الشرط اذا ثبت كونه
شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط وقد اعترض عليه بانه لا يتعين ان يكون
شرطا لجواز استعمال ان في السببية واجيب بانه لا يضر اما على تقدير اتحاد السبب
فظ واما على تقدير تعدده فلان الاصل عدم التعدد اقول ذكر السبب في
سند المنع ولا يكفي دفعه في تمام الدليل ولو قيل كلمة الشرط كثيرا ما يستعمل فيما
لا علية من الطرفين اصلا كما اذا قيل ان كان زيد [illegible] وقد
يستعمل فيما كان المقدم لكلمة الشرط معلولا كما اذا قيل ان كان النهار موجودا
فالشمس طالعة لاندفع الجواب ولهذا قال المص في شرح الكافية عند قوله وكلم
المجازات تدل على سببية الاول ومسببية الثاني المراد بالسبب السبب اللازم

واللازم وذلك لتناول ما ذكرنا من الامثلة وقال في شرح الشرح هذا على
تا من المصنف جزم به لان رفع الملزوم لا يوجب رفع اللازم الا انه الزم
على القائلين بمفهوم الشرط فيندفع ما ذكره العلامة من ان انتفاء السبب المعين
لا يوجب انتفاء المسبب لجواز تعدد السبب الا انه يمكن تمشيته بما ذكره من ان
تعدد السبب ههنا معلوم لان الجهل بالعدالة والفسق ايضا سبب للتثبت او لي
ما نقلنا عن الشرح فيندفع هذه التمشية وذلك لان الاصل عدم تعدد السبب
وما ذكره من ان تعدد السبب ههنا معلوم فيه انه اول النزاع فان من قال
بان خبر المجهول لا يعمل به وكان معترا كيف يسلم ان الجهل ايضا سبب لوجوب
التثبت كالعلم بالفسق فما ذكر من دعوى العلم ليس على ما ينبغي ولا نزاع
الفسق اكثر فيما انه غلب على الظن وارجح وهو معنى الاصل وهذا انما يمكن في كون
العدالة حادثة نقل بل الاصل ان الصبي اذا بلغ يبلغ فاسقا حتى يصير ...
معصيته كذا في شرح الشرح اقول فيه بحث لانه اذا كان الرسوخ معتبرا في حد
العدالة على ما مر لا يمكن الصبي اذا بلغ يبلغ فاسقا ما لم يصر ملابسة التقوى والمروة
ملكة له راسخة فيه وعلى هذا يحصل الواسطة بين العادل والمتلبس بالفسق
وتارك المروة ولا نسلم فيه اقول العدالة ملكة يتوقف حصولها على وجود
امور كثيرة من فعل الواجبات وترك المحرمات والاحتراز عن ترك المروات والفسق
يكفيه امر واحد كترك واجب ومع التعدد في جانب يرجح كون الاصل هو الفسق لما
يتوقف على امر واحد كان اصلا او راجحا بالقياس الى ما يتوقف على امور كثيرة لان
اسهل وجودا واقرب وقوعا ايضا الفسق يتحقق بعدم الواجب والعدالة
لا تتحقق بدون فعل الواجبات والاصل في الحادث العدم وكذا ادا ما كان تحققه

فعدم

فعدم امرها بالنسبة الى ما كان تحققه موقوفا على الوجود وايضا ينبغي ان يراد
بالاصل ههنا ما يقتضيه العدالة لان بناء هذه المسألة على ان الاصل الراجح هل
هو العدالة او نقيضها فان كان الاول فيقبل خبر المجهول حالا وان كان الثاني
فلا يعمل به سواء كان انتفاء العدالة بوجود فعل محرم او ترك واجب او ترك
مروة ام لا بان لا يصير العدالة راسخة مع فعل الواجبات والكف عن المحرمات
وعن ترك المروات وظ ان عدم الملكة اصل بالنسبة الى وجودها بل الوجود
طار عليه وانت تعلم ان هذا الوجه الاخير منطبق على كلام الشرح غاية الانطباق
وبه يحل ما استشكل به في شرح الشرح فتامل وقد قيل كذا في معقب كون العدالة
طارية ان مقتضى العدالة التزام تكاليف الشرع وهو ليس صفة جبلية في الانسان
ومقتضى الفسق القوة الشهوية والغضبية وهما غريزتان في الانسان والمطبوع
ومقتضى الصفة الغريزية ما لم يدل دليل على خلافه فالمراد بالاصل ههنا
الراجح لا المستصحب وقد يعارض هذا بان دعوى ان كل مولود يولد على الفطرة
فتامل فيه فلان ذلك ليس محل النزاع اقول فيه بحث لان الدليل قياس
ولا يكون المعين عليه من المتنازع فيه وكيف يدعي انه كذلك والجواب
ان ليس المراد انه ليس عين المتنازع فيه بل انه ليس ما نحن فيه انه شرط متفق
على ما مر والدليل عليه انه مشروط بما شرط فيه عدم الفسق وظ انه اهم من خبر
الواحد ولم يتنبه كما في تعديل شهود الزنا بل عدم الزيادة ايضا لا يثبت
او يكفي في شهادة هلال رمضان واحد عندنا البعض وفيه نظر بل لا اثنين
بالاتفاق واجاب عنها في شرح الشرح بان كلا منهما ثابت في باب الشهادة على
الاطلاق وزيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصانه في شهادة رمضان انما ثبت

بخصوص نص احتياطا لان فيه العقوبات وايجاب العبادات وقيل في دفعه الاحتياط
انما شرع فيما ثبت وجوبه كما في الصلوة المنسية او كان ثبوته هو الاصل كصوم
ثلثين من رمضان واما ما احتمل التحريم كالصلوة عند الشك في هلال رمضان
فلا احتياط على ما ذكر في كتب السنة اقول الظاهر ان محط كلامه ره في الجواب
قوله انما ثبت بخصوص نص ومعناه ان ذلك من قبيل المتشابهات ولا يتشبث في كونه
الاصل ما ذكر على ما هو المدعى واما ذكر الاحتياط فتلك بتشبيه على ان المنقول
لا يدل على انه لا احتياط فيما عدا المذكورين اصلا بل معناه ان الاصل في الاحتياط
ذلك واجيب بالمعارضة بانه اعتبار اعتقاد يمكن ترجيح القياس الاول بان
الشهادة اخص من الاخبار وكان مشتملا عليه مع زيادة فالجامع في الاول اتم
مع صحته ان الاول كقياس زيد على عمرو والثاني كقياسه على فرس مثلا هذا ان
فرد الدليلان على صورة القياس ولا يخفى عليك التوجيه اذا حملا على صورة الاول لكن
دون القياس ولا يخفى ما في نسخة الشرح من وضع لفظ الثاني بدل لفظ الثالث
عند قوله والقائلون بالمذهب الثاني ولعل منشاؤه تقديم المصنف دليل المذهب
الثالث على دليل المذهب الثاني وكانه سماه ثانيا باعتبار ان دليله مذكور في
المرتبة الثانية وفي هذا ايضا تنبيه على ما وقع من المصنف المسامحة في تقديم المذهب
الثالث على دليل المذهب الثاني لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب ذكر السبب فيهما قال
الظاهر ان مراده انه لا يكفي الاطلاق المحض بل يجب ذكر السبب او ما يشبهه اذا كان هناك
امر يقوم مقامه مثلا ان يقول الجارح او المعدل هذا مجروح عند الشافعي مثلا
او قال عند الحاكم المذاهب في المذهب الذي يعلم حاله هذا مجروح او قال الحاكم
هو مجروح مع ظهور مذهبه عند ذلك الجارح فان السؤال قرينة ظاهرة على ان

مراده

مراده الجرح في مذهبه الى غير ذلك وبالجملة اذا ثبت بمثل ما ذكر عند تعارض الثابت
فيتحقق فيهما المطلق في محل الخلاف كان من لنا انه لا يلزم التدليس عند احد هذه
الامور ولا عند قوله بانه قد بني الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحا بانه اذا
كان مذهبه مخالفا لمذهب القاضي وهو يعلم ذلك فاذا سئل القاضي عن جرحه
فاجاب بانه مجروح على مذهبه فقط انه ليس تدليسا اذ معلوم انه سوال القاضي
انما هو عن الجرح على مذهبه لا ما هو جرح عند الجارح وذلك لان هذه الصورة
خارجة عما نحن فيه اذ فيها ذكر السبب حكما وان لم يذكر حقيقة فتامل ثم اقول
بناء هذا الدليل بناء جميع ما ذكر في هذا المقام على انه يجب ان يكون الجرح والتعديل
على مذهب الحاكم وانه لا يكفي في الشهادة ان يكون الشاهد عدلا في مذهبه ان
لم يكن عدلا في مذهب الحاكم وكذا الحال في تعديل الرواة وجرحها بالنسبة
الى المجتهد وذلك محل تامل والظاهر ان المقيد بمذهبه وان ارتكب ما هو محرم
في مذهب الحاكم او المجتهد اذا شهد او اخبر يحصل الوثوق بقوله اذ الكذب
حرام في جميع المذاهب وارتكاب ما ارتكبه ليس لقلة مبالاته بالدين حتى ينفي
الثقة عن قوله وقد عرفت ان ملاك الامر في باب الشهادة والرواية ذلك
فتامل واجيب اولا بانه قد يبني الجرح قال في شرح الشرح الظاهر ان قوله واجيب
جواب عن التمسك لكن تفريع الشارح في كلامه الوجهين ينظر انه ليس جوابا بالنقض
بانه وضع لهذا الدفع لشيء الجواب المذكور اولا سالا وقد يعترض على الثاني بان
عدم معرفة الخلاف نادر في البصيرة بحال الجرح والتعديل لان من تمام البصيرة
معرفة اسبابها على ما فيها من الاتفاق والاختلاف اقول ما ذكر في الشرح بقوله
معمول ودفع لا يتاتي بتخصيص الدعوى في مذهب القاضي لغير مذهب القاضي

هذا انه يكفي الاطلاق في التعديل والجرح فيما على صورة الخلاف يعني اذا كان
عادلا بلا خلاف يجوز له الاطلاق في تعديله واذا كان مجروحا بلا خلاف
يجوز الاطلاق في جرحه اما اذا كان عادلا في مذهب مجروحا في آخر فيجب
عليه ذكر السبب فالقاضي في هذه الصورة موافق لمن اوجب ذكر السبب
ولا يخفى ان هذا التوجيه يصير مذهب القاضي مغايرا للمنقول عنه من تحرير محل
الخلاف وتتبع المذاهب واما ما ذكره من لزوم واجيب اولا وثانيا فانه اعتراض على
قوله فنقول لكن انما يرد على ما ذكره من التعليل على تخصيص الدعوى وانه في
صورة الخلاف يجب ذكر السبب ولا يكفي الاطلاق بانه لو اطلق في هذه الصورة
لزم التدليس وهو خلاف العدالة المفروضة وذلك ان هذا لا يعتبر القاضي في الاكتفاء
بالاطلاق بل فيما ذكره من علته انه لا يكفي الاطلاق في صورة الخلاف وانت تعلم
انه لو علل التخصيص المذكور بما ذكر السائل بانه يقال في صورة الخلاف لو اطلق
فلا يكفي اذ ربما جرح بسبب لا يراه الحاكم سببا اندفع عنه الجوابان ونفع لمحض
التعليل على عدم كفاية الاطلاق في صورة الخلاف ويجوز ذلك لم يتوجها لا اذ
لو خصص الدعوى لا بالعلة المذكورة بل بما ذكره السائل لتم الكلام واندفع عنه
ما يتم به الكلام في ان ذلك التخصيص خلاف ظاهر ما نقل عن القاضي وما قررنا
ظهر ان قول شارح الشرح ليتجه الجواب المذكور اولا سالما على نظر بل توجيه
ما ذكرنا واما ما قيل في توجيه الجوابين انهما جوابا لما استدل به القاضي وفيهما
اشارة الى رد ما دفع به الجواب الاول وهو قوله فيما اطلق في محل الخلاف كان
مدلسا فلا يخفى ما فيه من التعسف وكذلك ثم اقول كلامه في هذا البحث مبني على
انه يجب في الشهادة والرواية ان يكون الشاهد والراوي عادلا في مذهب

عند الحاكم

الحاكم والمجتهد ولا يكفي عدالته في مذهبه وقد علمت انه يكفي ذلك اذ المقصود من اشتراط
العدالة ان يكون ثقة يحصل الظن بخبره ولا يفهم منه ما يدل على قلة مبالاته بالدين
والكذب وهو حاصل في جميع المذاهب ثم اقول الاعتراض الذي ذكر مندفع بان المقصود
من الجوابين ليس الا دفع التعليل الذي ذكره المجيب لاجل انه في محل الخلاف لا
يكفي الاطلاق بانه يستلزم التدليس وذلك يدفع لزوم التدليس مستندا بما ذكر واما
انه يلزم منه محذور اخر وهو كون العدل المدلس او الجارح غير عارف بحاله وان لم
يكن ذا بصيرة كاملة بحاله فمحذور اخر ولزومه لا يضر المجيب وما قيل في الجواب عن
الاعتراض بانه يمكن ان يكون العدل متسلقا في اسباب الجرح والتعديل فاسد لا
ينفع في دفع الاعتراض وذلك لانه اذا كان كذلك فيحتمل ان يكون معدلا لمن لم يكن
اجتهاده موافقا لرأي الحاكم او المجتهد هذا ولا يذهب عليك انه لو قال انه او لا
يخطئ بيان العدل ولا يخطئ لكان احسن ليكون شاملا لعدم التدين فتأمل
وكثرة الخلاف فيه ليس المراد به انه لما اختلف فيه فلعل العدل يجرح او العدل
جرحه بسبب لا يراه الحاكم او المجتهد سببا له كما اشار اليه آنفا والا لم يكن لكون
الذي يذكره منطبقا عليه بل المراد منه كان ظهر من ظاهره وهو الالتباس انه اعم
فلعله غفل عنه لخفائه فاجاب بانه عدل والعدل لا يجزم بشيء ما لم يعرفه فتأمل
اما للائمة فللاختلاف في اسباب الجرح والتعديل يرد ان الاكتفاء
بالاطلاق في التعديل لا يؤدي الى التقليد لعدم الاختلاف في اسباب التعديل
واعترض عليه بان اجتناب اسباب الجرح اسباب للعدالة والاختلاف فيها اختلاف
فيها والاقرب ما ذكره الامام في البرهان والغزالي في المستصفى في الاستدلال
على ان اسباب التعديل لا ينضبط فلهذا يكتفي فيه بالاطلاق والتحقيق ان

العدالة بمنزلة وجود المجموع فيتوقف على اجتماع اجزاء او شرايط يتعذر ضبطها او يتعسر
والجرح بمنزلة عدم له يكفي فيه انتفاء شيء من الاجزاء او الشروط كذا في شرح الشرح
وقد قيل في الجواب عن الاعتراض المذكور بان اطلاق الجارح يتفق حمله باد تكاب
الجروح ما هو فسق في الجملة واسباب الجرح مختلفة فالمطلق له من عز ذكره سبب
الجرح مقلد له في معتقده واطلاق المعدل يتفق عدم علمه بما هو فسق في الجملة
اي لا يعلم الفسق اصلا عن معتقد مذهب ذي لا يكون اختلاف في المعدل فالمطلق له
لا يكون مقلدا بل عاملا بالاجماع اقول كون الاطلاق في الجرح يتفق حمله بفسق في
الجملة والاطلاق في التعديل يتفق عدم علمه بما هو فسق في الجملة اي لا يعلم الفسق
اصلا تحكم محض ولعله توهم ان العدالة رفع للجرح فاذا اطلق في الجرح وهم منه الايجاب
الجزئي من الاطلاق في التعديل رفع الايجاب الجزئي الذي يرجع الى السلب الكلي فيجب
ان لا يكون الجرح حاصلا في شيء من المذاهب اصلا وليس كذلك ثم اقول ما ذكر من الفرق
في حجة الشافعية انما يجري في صورة الرواية دون الشهادة او التقليد لا ينافي
القضاء بالحكم والظاهر ان المسئلة عامة شاملة لهما ولعله المقصد به التعميم لكثرة
التصنع فيها اقول ما ذكره استدلال باستثناء المانع خاص ونحوه انه لا بد لاعلى وجه الحكم
وذلك لان التصنع مانع خصوص من ذلك الاطلاق غير محقق في الجرح ولا يلزم منه عدم
تحقق المانع مطلقا فيه ولعل المانع ما بين اسباب الجرح فيه خلاف فتامل
والمسئلة اجتهادية اقول لا يخفى عليك بعد ما ذكر في الكتاب وما قررنا ان الاتباع
فيه هو مذهب الامام فتذكر اذا تعارض الجرح والتعديل بان جرحه عدلا ما
لم يتعارضا كما اذا اخبر بعدالته في سنة كذا والاخر اخبر عن فسقه في زمان قبل
او بعده ثم اعلم ان الشرح بظاهره لم يوافق المتن لان الواقع فيه هكذا وقيل بل

بل الترجيح

بل الترجيح ومعناه ان الحكم هو ان يصار الى ترجيح احدهما بسبب آخر يظهر ترجيح فينبغي
ان يحمل قوله الشارح وقيل بل التعديل انه قد يقدم التعديل لا ان الجرح مقدم
دائما حتى يتوافقا ثم اعلم ان هيهنا يحتمل صورا اربعا لانه لا يخلو اما ان يعين الجارح
السبب ام لا بل اطلق وعلى الاول لا يخلو اما ان ينفيه المعدل او لا وعلى الاول اما ان
ينفيه يقينا او لا والمصير الى الترجيح انما هو في صورة واحدة منها وهو ان يعين
الجارح السبب بيقين ونفاه المعدل بيقين وفي الثلث الاخر يقدم الجرح ودليل
الشارح يجري فيها ولكن المذكور صريحا فيه صورتان منها صورة واحدة من الثلث
التي يقدم فيها الجرح واشار بقوله هذا اذا اطلقا والصورتان الاخريان الباقيتان
يستفاد من الصورة التي يصار فيها الى الترجيح حيث قال اما اذا عين الجارح
السبب ونفاه المعدل بيقين اذ يفهم منه انه اذا لم ينفه المعدل اصلا ونفاه لا
بيقين كان حكمه مخالفا لهذا الحكم وهو المصير الى الترجيح بل يقدم الجرح فقوله هذا
اطلقا وقع على سبيل التمثيل وانما خص به تنبيها على ان التقديم بالوجه الذي ذكره
للجرح في هذه الصورة اظهر فتامل وعلى هذا ينبغي ما اورد على الشارح في شرح الشرح
من عدم مطابقته للمتن اولا وان كلام المحقق حيث قال هذا اذا اطلقا سبب على ما ينبغي
لعدم تناوله لما عين الجارح ثانيا السبب لكن لم ينفه المعدل او نفى لا بيقين فتفكر
وكذا التدليس من القوادح يعني سبب الجرح اي سبب جرح الذي صدر منه
التدليس الصادر من شخص ليس جرحا صادرا من الاخر له واما الحدود في شهادة
الزنا فيحتمل الامرين اي لا يكون هو جرحا او لا يكون سببا للجرح واما خلاف
البسملة ومسائل الاصول فالظاهر انه سبب للجرح لا انه نفس الجرح كالتدليس والقنم
انه سبب للجرح مرتكبه كما ان الحد سبب للجرح من تعلق به والاول في الثاني

حينئذ ما تقدم في الاجماع فقد مر في بحث الاجماع ان المجتهد المبتدع اذا
لم يكن يجب بعض الكفر ان كان ببدعته واصحابه في اعتبار قوله في الاجماع اختلاف
وهذا صحيح يفهم منه انه اذا لم يكن واصحابه الحنفية فيعتبر قوله بلا خلاف ولم يذكر
هناك مثال البدعة الغير المكفرة وقد بينه في بحث الخبر بانه مثل الخلاف في بعض
دون الخلاف في سائر الاصول والاعتقادات كزيادة الصفات فصدق انه تقدم في الاجماع
في الجملة فانما لم يحمل هذا الى بحث الخبر لتقدمه في الاجماع او لاختلاف لئلا يحمل
المتقدم اشارة اليه فقيل هو من رأى النبي او من اسلم وصحب الرسول اما القيد الاول
فالمقصود منه ذكره مشهور واما الثاني فمفهوم منه وان لم يطل صحبته فعلم منه
ان مطلق الصحبة لازم وهو لا يخ النقض بالاعمى فجوابه ثم الملازمة بينهما
اي بين اهل الجنة واهل الحديث بالنسبة الى الجنة والحديث وفي بعض النسخ منهما
و هو الظاهر ولم يعرض لدفع اجوبة المعترض وليل بعضهم اكتفاء بما ضعفه مقدر ولا
يخفى [illegible] وذلك يسهل دفع الجواب ثم لا يخفى انه لم يتعرض في الدليل لنجاسة
قال اشترطها لا اراد فيه [illegible] الا قطعا لانه يفهم من هذه العبارة نشترط ان
خبر العدل في جزئيات العدالة لنفسه يفيد القطع وليس كذلك [illegible] وتوجيهه ان
القاطع قد يطلق لا على المعنى المشهور وذلك لان القاطع كما يطلق في المشهور على
ما يقطع اصل الاحتمال كذلك يطلق احيانا على ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل
صحيح بذلك بعض المحققين في شرح المنهاج ان المراد بالقاطع ههنا هذا المعنى
يعني ما يقطع ههنا التهمة وهو دليل الكذب فلذلك لا ينفي هذا الاحتمال فلا يكون
قاطعا ههنا المعنى ايضا كما انه ليس بقاطع بالمعنى المشهور واراد باللفظ ما يقابله
بحث ولا يخفى اقول لو تم هذا الدليل لدل على انه لا يجوز العمل بالظن مطلقا

وكذا ان خبر الاحاد لا يفيد قطعيا فالاظهر ان لا يحمل ما تقدم اشارة اليه فيهم
فيقبل للوالد ما للولد اقول كلمة ما في المثالين عبارة عن الرواية
وقوله ما للولد يعني الحديث الحاصل له فهذه اللام هي لام الاختصاص لا اللام
التي هي لبط النفع المقابلة لكلمة على الدالة على الضرر بل هذه هي اللام الداخلة
في المثال الاول على الوالد وعلى ما قررنا ظهر انه ينبغي ان يقول في المثال الثاني
فيقبل ما للعدو وعلى العدو ففي العبارة قلب فتدبر لقوله من [illegible] اقول
يمكن اجرائه في غير المذكورة وذلك لانه علق حكم المنع بالوصف المشعر بعليته
فيعلم منه ان كل من تحقق فيه ذلك الوصف كان حاسدا او [illegible] وصف النكرة
بالصفة لجنس مثل وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه فيفهم
منه العموم ومنها كونه موافقا للقياس في الحكم ذكره في المنهاج وشرط ابو
حنيفة فقه الراوي ان خالف جزء المروي القياس محتجا بان دلالة القياس
على خلافه توجب جزمه فيقتضي ان لا يقبل وعدالته تقتضي قبوله فتعارضان
فلا بد من مرجح وهو فقه الراوي ورد بان العدالة تغلب ظن الصدق وان
كان بخلاف القياس لانه ودلالة العدالة على الصدق اكثر من دلالة المخالفة على
خلافه فيكفي اشتراط العدالة وبما نقلنا ظهر ان كلام الشيخ لا يخ عن قصور عن
الوفاء بالمراد وقد يتعقب عليه بان الائمة انما اكثر في غير الفقيه فلا يكفي سلبها لكنها لم
يشترط الفقيه لكذب غير الفقيه بل لاحتمال خطائه في فهم مراد النبي صلعم فلا يرجح
جانب القبول بمجرد العدالة فيشترط الفقه ليرجح الحمل الاول ان يرد بانه
ان القياس كثير المؤنة بخلاف الخبر على ما [illegible] فيبتني قوله اقول هذا
مبني على ان الظاهر حال الصحابي ان يروي عن غير الصحابي ثم جواب هذا قول الفا

سيشير اليه وذلك بان يثبت العدالة لا بجزم بالنقل عنه عن من جزان يكون
الناقل عدلا او شاهده اقول هذا مع وجود لفظ السماع بعيد
غاية البعد بحوابع الملازمة لان ذلك فيما يكون الطريق قطعيا اقول
ايضا المروي لا فيما نحن فيه مقتضى قطعية الطريق ليكن المخالفة قراءة
الشيخ عليه السلام هذا سماعه وجزء بيدك عليه قوله وان لم يقصد اسماعه
قال قال وان كان الحكم هو القسم الاول ولا سيما ان ثبت انه لم يقصد الشيخ
بالقراءة اسماعه اصلا لا فقط ولا مع جزء لم يتحقق الاجازة ولم يصح الرواية
لمن لم يقصد اسماعه مطلقا وصورة اجازة الشيخ ان يقول له الشيخ اجزت
لك ان تروي عني ما صح عندك انه من مسموعاتي وصورة المناولة ان يقول خذ
هذا الكتاب واروه عني ما فيه او حدث به ما فيه وصورة الكتاب ان يكتب
له اني اجزت لك ان تروي عني ما في هذا الكتاب او ما صح عندك انه من مسموعاتي
قال الحاكم القراءة اخبار اي القراءة على الشيخ مع سكوته اخبار الشيخ
بان فيصح اخبرنا بلا قيد القراءة وعلى انه يجوز اخبرنا مطلقا وعهدنا انه
ونقل الحاكم ذلك على الائمة الاربعة وهو ان يقول اجزت لك ان تروي عني
كذا او ما صح عندك انه من مسموعاتي اقول لفظ كذا اما اشارة الى ما قرء الشيخ او
ما قرأه على الشيخ فيرجع الى القسم الاول او الثاني او ما في جزء على الشيخ او ما
كتب فيرجع الى القسم الثالث او الرابع ويمكن ان يكون اشارة الى ما جزء على
الشيخ لا بحضرته او قرء الشيخ لا جزء واستفادة من قوله ما صح عندك انه
مسموعاتي لجواز الشهادة معتبر وان كان هو الاخبار لغة افادة لمجرد
العلم وهذا السكوت كما والجمهور شرط معناه وعند البعض خلاف ذلك لا

واجزلي يفهم منه الكلام اللفظي جزما او السكوت صحيح فلا يقول ذلك
بل يقول اسانيد الشيوخ في الاعلام ولا مدخل لاختلاف العبارة في
مثله وكذا لا مدخل للمتعصب وعدمه انت تعلم انه ليس المراد الاجازة بجميع
المصروف بلا اشتراط بل المراد الاجازة لكل ما له شرائط الرواية على ما
مر مفصله فيعلم بذلك اي بحضور الكتاب فيما سائر الرواية على الشهادة
وقد علمت انه يحتاط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية فلا يتم القياس واقول
هذه الصورة داخلة في المناولة او الكتابة وجعلها قسيما للاجازة فلا
يلائم هذا المقام وتوجيهه انه يقول الشيخ آخر الحديث انه لا من في بيت الاجازة
وبينهما فان الدليل الدال على جواز احدهما في قوة الدليل على جواز الآخر مثل
فالدليل اولا اذا قال حدثني فقد كذب اقول لا يخفى عليك ان سياق
الكلام يقتضي ان يكون ذلك دليلا على انه لا يجوز الرواية بالاجازة مطلقا
كما في الدليل الثاني الذي يذكره ولكن لا يخفى عليك انه لا يدل الا على نفي صحة
هذا اللفظ الخاص او ما يرادفه كالاخبار وفي معناه الاكثر وكان لغة
للعرف ولم يدل على نفي صحة مثل لفظ الانباء على ما مر فتأمل وحمله
ذلك على المبالغة لا ملجأ حمله داوي كلامه من انه لم يجوز احدهما دون الآخر
نقل انه احاديث في وقائع متعددة بالفاظ مختلفة والذي قاله
واحد في كل واحدة لان الاصل عدم الزائد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او
نحو كذا اقول يمكن ان يقول الخصم هذا انما للاحتياط اذ لو كفى النقل بالمعنى
فيكفي قوله كذا ولا يحتاج الى قوله نحو كذا والجواب ان ذكره لئلا يتوهم
ان اللفظ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ولكن دفع هذا التوهم ليس لازما واجبا حتى لا يجوز

النقل بالمعنى بلا اشعار بان المروي ليس عبارته قطعا وربما يناقش على
هذا الدليل وعلى الدليل الذي يذكر بعده بانه عند التردد او التعين بالمعنى
يمكن القول بالجواز اذ ليس فيه كذب قطعا اذ لا تدليس ثم اذا صح في تلك هاتين
الصورتين لا يلزم تجويزه في غيرهما لما تقدم من ان ما روي عبارته فيلزم
ان يتبعه المجتهد في كلام الراوي لانه كلام من نقل   ان المنع في
النقل انما هو المعنى اي اذا كان الغرض متعلقا بنقله لا لمحافظة الفصاحة
البلغ كما في نقل الاحاديث اذ ذلك في حديث جزلا انه   ويمكن ان يجاب عنه
بالوجوب اي بانه مستفيض بحديث ... في زعمكم وهو انه يجب النقل
كما سمعه ومع ذلك لا ينبغي ... اذا في صورة حفظ المعنى ونادية ولو
بلفظ آخر صدق انه ادى ما سمعه ثم لا منع ولا دلالة على الوجوب بل المسلم
انه دال على الاولوية ثم سلم دلالة على الوجوب اي وجوب الاداء كما سمعه
لكنه محمول في الشاهد والسامع بانه اعم من ان يكون باعتبار ذاته او باعتبار
المعنى   والجواب ان ... هكذا لما اختلف
العلماء في معاني الالفاظ تمكن ان يحمله الراوي على معنى حمله هو ويضع لفظ
اخر موضعه بدلا عنه ويخلط ... اذا نقل ذلك اللفظ الى المجتهد كان اجتهاده
في لفظه لا في لفظ النبي صلعم بل لعله كان المجتهد لو نقل اليه لفظ النبي صلعم
لم يحمله على ما حمله بل على معنى اخر صحيح كان مقلدا للراوي وذلك مناف للاجتهاد
ولا يخفى انه على هذا التقرير اندفع ذلك الجواب لم يمكن ان ... العادل لا
يجزم بان نقله كلامه في محل الخلاف والا كان تدليسا ولا يبعد ان يقال
في هذه الصورة وقع الاتفاق على عدم جواز النقل بالمعنى   ولا يرتفع

اليقين

اليقين بالشك على الغائبية قبول رواية كل منهما في جزئية الحديث وكذا
يجوز للحاكم العمل بشهادة كل واحد منهما بدلا لا معا وقايع فان قلت
كيف يجوز ذلك مع انه علم قطعيا ان احدهما كاذب فيلزم المجتهد العمل بقول
الكاذب وكذا يلزم الحاكم العمل في مرافعته بشهادة من علم قطعا كذبه
وذلك حرج اقول لما كان لا مستند في الاجتهاد الا ان يعمل في كل جزء بسبب يرجحه
من علم عدالته ولم يزل ذلك عنه وقد علمت ان الشك لا يزيل اليقين بمعنى
انه يجب العمل بما هو مقتضى اليقين الذي كان لا بما هو مقتضى الشك الطارئ
لا بمعنى انه يعني اليقين الذي كان ولم يزل بالشك اذ لا شك في ان الشك
يزيل اليقين ويظن بانه يزول اليقين الذي كان واما انه يجب ان يعلم
ان الاخبار التي وصلت الينا بجميع رواتها عدول معا فيلزمه ان يعمل يكفي
ان رواتها عدول ولو بدلا لا معا لكننا مستيقنون ان في كل جزء لا بد ان يكون
رواته عدولا لا معا ولا يكفي عدالتهم بدلا ولا لزم ظ وليس فيه تحكم واذا عرفت
الحال في الرواية فقس عليها الشهادة   ولا دليل فيه على وجوب العمل الاول
لكن تتميمه يتوقف على امرين احدهما ان ذلك الواقع لم ينكر عليهم احد فصار اجماعا
سكوتيا وثانيهما ان من قال بالجواز قال بالوجوب ولم يكن قائل بالجواز
والوقوع لم يكن قائلا بالوجوب وذلك كاف في وجوب العمل بخبر الواحد
وحاصله ان جواز العمل باصار ... كان حقا وجوازه لا ينفك عن
الوجوب بالاجماع فصار واجبا بالاجماع فثبت وجوب العمل من اجماعهم
فتدبر   والمنقطع بان يقول في الشهادة شهدت عن فلان وهو عن
فلان اذ لا يجوز في الشهادة عند الاصل بخلاف الرواية   والجواب عن

طرقهم لم يجب بانه قياس مع الرواية على الشهادة لان هذا قياس للمجتهد
على الحاكم لا للراوي على الشاهد فتامل اذا انفرد العدل بزيادة في الحديث
اقول المراد بالعدل ما يتناول التابعي والصحابي وغيرهما لكن المسئلة مفروضة
في خصوص غير الصحابي ولهذا قال مجلس السماع وكذا ذكر السيد في جواب
قالوا وكذا يقبل الراوي الا اذا كان واحدا او يقال ان موافقا لهذا الراوي
في العدد لكن اثبت ذكاء واقوى حفظا وان رجح من هذا الراوي فحكمه حكم
اذا تعدد الرواة ومع تعقلي في تقرير دليل المخالف نسبة الوهم لكل واحد
تعقل وضبطه اظهر هذا واما صورة تساويهما من جهة الكمية والكيفية فداخل
تحت قوله فالجمهور على انه يقبل فتامل ولا ينحصر فيما هو في الكتاب
والخلاف جاز فيه مثل ان يسنده عدل المسند والمرفوع والموصول بمعنى ويختلف
بالاعتبار من جهة ما يقابلها من الالفاظ انتهى وسيجيء الفرق بين المرسل
والمعروف والمنقطع فتنبه عليها مقابلاتها فان قيل لو صح ان يكون
المس مثلا موجبا للوضوء او الخبر الذي روي فيما يعم به البلوى وحاصله الاحتجاج
على مذهبهم بانه لو كان هذه الاخبار صحيحة وكان كلامهم كان ينبغي ان
يلقيه الى عدد التواتر ليسلم عن احتمال بطلان صلوة اكثر الناس او لا
يلزم في الخبر الواحد ان يطلع عليه الاكثر فكيف بالجميع وحاصل ان الاعتراض
عما يؤدي الى ارتكاب واجب عليه وذلك انما يحصل بان يلقيه الى عدد التواتر
هذا التقرير واقول يمكن منع ذلك والسند انه لا علم النبي ان ذلك يفرق الى
نقل احاد او يصل الى الجميع الا انه فلا يجب عليه الالقاء الى حد التواتر اذ لا فائدة
الى بطلان صلوة الاكثر ويتوجه عليه ايضا ما ذكره بان ابطال الصلوة بكون

فيمن

فيمن بلغه خاصة اذ لم يعمل به دون من لم يبلغه اذ لا يجوز تكليف
الغافل اقول فيه نظر اذ لا يلزم مع اشتغال ذمته بالتكليف بالنسبة الى من
لم يبلغه والاصوب ما ذكرنا فتذكر قالوا قال عم ادرؤا الحدود بالشبهات
اقول مقتضى ظاهر الحديث انه اذا تعين الحد في حادثة فيسقط بالشبهة
لان الشبهة معتبرة في تعيين اصل الحد فتامل لان الكلام فيه لم يحمله على
الا القرينة وليس هذا الا باجتهاد الصحابي وتقليده له فتدبر وفي العمل نظر
اقول لعل العمل بالحديث لان عمل الصحابي لا يعارض الحديث وليس حجة هذا
مثل عمل غيره ممن روى الحديث فانه لا يعتبر اتفاقا فتامل لنا في تقديم
الخبر حيث تقدم اقول ما تقدم فيه الخبر مواضع ثلث لان ما ثبت فيه العلة لا بنص
راجح اما ان يثبت لا بنص اصلا بل يثبت بالاستنباط كالسبر والتقسيم و
الدوران او ثبت بنص مرجوح او مساو وظاهر ان ما نقله من الصور لا يتم في
جميع هذه الصور فلا يثبت تمام الدعوى ولا يصح قوله لنا في تقديم الخبر حيث
تقدم والشارح المحقق قد نبه لدفع ذلك بقوله الى غير ذلك من الصور التي
تشهد بها كتب السير يعني من تتبع كتب السير علم منها انهم يقدمون الخبر في جميع
المواضع الثلثة فتتبع ثم القياس في المثال الاول قياس الحسن على سائر الاعيان
المشكوك فيها التي لا يجب فيها شيء وفي الثاني قياس لله اصابع على سائر الاعضاء
التي تتفاوت منافعها وفي الثالث قياس العدة على الزوج على سائر ما لا يكون
ملكا للزوج فقالوا لا تتوضؤا من الحميم فقاس ابن عباس الحميم على الماء المحموم
الحار على الاكلات الحارة اذ الحديث ورد فيما روي انه عم اكل لحم الابل
ثم توضا بعده فقال هذا فكان الخبر متقدما فان قيل ما ذكرته من

معاذ يدل على تقديم الخبر مطلقا فانه لا يثبت في المقام الثاني ان القياس
قد تقدم بتخصيص الخبر المذكور بما عداه ويبقى ما عداه فتامل
فلانه يرجع الى تعارض الخبرين واحدهما راجح اقول فيهما نظر اما اولا فلان
الظ ان عكس الصورة التي يقدم فيها القياس على مذهبهم وهو ان يكون
العلة قطعية سواء كان ثبوتها بنص قاطع او دليل اخر كالاجماع ووجودها
في الفرع ثبت بنص راجح في الدلالة على دلالة الخبر يقدم فيها القياس ايضا
بمثل الدليل الذي ذكره المص وذلك بان يقال انه يرجع الى تعارض الخبرين
وهو الخبر المفروض والخبر الذي يدل على وجود العلة في الفرع والمفروض
انه راجح فيقدم واما ثانيا فلانه اذا كانت العلة ثبت بنص راجح لكن لا
يصل الى حد القطع ووجودها في الفرع ظني لكن الظن الحاصل به اقوى من الظن
الحاصل بالخبر او بالعكس ثبت بنص راجح في الدلالة ايضا كالعلة يقدم فيها القياس
ايضا اذ يرجع الى تعارض الظنين الظنيين او الخبرين والفرض رجحان
احدهما فيقدم ومع تحرير دعوى المص على ما قرره الشارح يدخل هاتان الصورتان
في شق التوقف والظاهر انه لا مجال للتوقف فيهما ويمكن الاعتذار عن قبل
المص بان الحكم بالتوقف في الاعم منها ومن غيرها لا ينافي ظهور تقديم القياس
في قسمين من هذا الاعم بعد تدقيق النظر وطلب الترجيح اذ مقصوده انه
يتوقف حتى يظهر الرجحان فيعمل به لكن بقي الكلام في انه لا فرق بين ما ذكره و
بين العكس الذي ذكرنا حتى يجزم في احدهما بالتقدم وفي الاخرى في صورة
التوقف ولم لم يعكس الامر حتى فتامل قوله ان مقبول عند الشافعي
قالوا كنا انما نعمل المرسل بذلك ولم يجعله مسندا الا لان الصحابي قال كذا

ولم

ولم يسمع منه بل من صحابي اخر او تابعي وذلك لان حديث المرسل من الصحابي
لم يقع خلاف في قبوله وذلك لان الصحابي لم يجزم بالاسناد اليه ما لم يكن
المروي عنه عدلا بالاتفاق ولما كان محل غرضه تحرير المذاهب وبيان الخلاف
لم يجعل الكلام شاملا له وقد يجعل المرسل اخص من ذلك وهو ان يكون الراوي
تابعيا ولم يفسر في هذا الموضع بذلك لان الخلاف يقع في الاعم من ذلك ثم لو جعل
المرسل بالمعنى الاعم الشامل للصحابي يحتاج في تصحيح التعريف الى التكلف بان الصحابي
اذا انقل عن غيره كان بهذا الاعتبار غير صحابي فتامل قوله لو لم يكن المروي عنه
عدلا عنده اي عند الراوي المرسل لكان جزمه نظرا الى ظ الاطلاق باسناد
الحديث الى النبي صلعم بواسطة رواية ذلك المروي عنه الوهم ذلك لجزم او الاسناد
ان ذلك الراوي المرسل سمع من عدل تدليسا وذلك بعيد ممن يثبت انه من ائمة
نقل الحديث وان لم يكن سمعا من هو عدل لعدم معرفته بعوائد نقل الحديث
ولهذا ينبغي ان يجوز النقل لا يصح الجزم بذلك بل ينبغي الظن وان هذا
يقتضي قبول قول المرسل العدل سواء كان من ائمة الحديث اولا كما في
شرح الشرح اقول فيه بحث اذ ما نقلنا من ان هذا يقتضي قبول قول المرسل
العدل لا يندفع بما يفهم من عبارة الشرح اذ لا شك ان جزمه في نقل الحديث
وهو كلمة ذلك في قوله وذلك بعيد من التدليس وانه ليس حرام ينافي
العدالة سواء كان من ائمة الحديث ام من غيرهم بل الاصوب ان يقال هكذا
ان ذلك تدليس لو وقع من ائمة الحديث لانهم عارفون بطريق رواية الحديث
وانه لا يجوز الاسناد اليه اذا لم يكن المروي عنه عدلا فاذا اطلعوا وجزموا
هذه المعرفة كان تدليسا وتلبيسا واما جزمهم فيجوز ان لا يكون لهم هذه المعرفة

فاذا اطرد ذلك لم يكن تدليسا فان التدليس عن الائمة يجوز وان كان
عدلا دون الائمة ثم اقول لا يخفى ان المراد من الائمة على ما فسره شارح الشرح
من كان مشتهرا بذلك وروى عنه الثقات واعترفوا له بصحة الرواية وظ
ان الائمة وان كان الظن حاصلا ان يحصل لهم المعرفة المذكورة لكن حصول
تلك المعرفة لا يختص بهم بل كثيرا ما يتحقق في غيرهم بل كثيرا ما يحصل عدول
علم من عادتهم انهم لا يروون الا عن عدل فالاصوب في تقرير المسئلة ان
يقال اذا وقع الارسال عمن عرف هذه المسئلة وهي انه لا يجوز الجزم بالاسناد
اذا لم يكن المروي عنه عدلا كان مقبولا سواء كان من ائمة النقل او من
غيرهم والا فلا او يقال اذا علم من عادة ذلك الراوي المرسل انه لا ينقل
الا عن العدل والا فلا ولا يخفى ان بين الشقين عموما من وجه اذ قد
يتحقق العادة بدون المعرفة المذكورة وبالعكس فالاظهر ان يقال اذا عرف
المسئلة او علم من عادته انه لا يرسل الا اذا كان المروي عنه عدلا قبل والا
فلا فتامل   ولا يحصل الظن المعتبر شرعا والمراد بالشك الاحتمال القادح
في ذلك الظن وان لم يكن متساوي الطرفين   والحاصل منع الملازمة
ظاهر وان الجواب يرجع الى ترديد عند قوله لقبل في عصرنا فانه ان كان
المراد القبول من غير الائمة منع الملازمة وان كان المراد القبول من الائمة
وهو المتنازع فيه بيننا وبينكم منع بطلان التالي اقول ان المجيب اراد منع
الملازمة مطلقا ثم على تقدير تسليم الملازمة منع بطلان اللازم في الائمة
بدليل على ما ذكرنا في تقرير الجواب فان اهل زماننا يرسلون كثيرا ولا يردون
اي لا ينكرون وكذا قوله في المتن لغلبة الخلاف فيه انما الجليم ما في زماننا بل

الجواب

الجواب منع ذلك في غير الائمة اقول فيه ان الجزم باسناده الى من
من غير علمه بعدالة المروي وكان تدليسا اذ لم يحصل الجزم من غير العدل
في ارادة الجزم كان من لسان الجواب انه يجوز ان يحصل له الظن من
قول غير العدل الصدوق   او انه لا يحتاج اليه اي الى النقد بناء على تعدية
ان يكون ممن ثبت عدالته   وهو ان يكون قول الصحابي اي لا يكون
قولهم فيكون مردودا جزما اذ يجوز ان لا يسمعه منهم بل انما نقول ذلك
بالاجتهاد وهو لا يكون حجة فتامل   فرع من السند يشير الى ان البحث
عن الخبر كان من جهة كونه من مباحث السند والا فهو من حيث كونه من اقسام
المتن لا يتعلق به بحث اصولي فان علم الاصول انما يبحث فيه ادلة الحكم
والجزء من حيث هو جزء ليس منها ثم انه بدأ بالامر والنهي لان معظم الابتلاء
بهما ومعرفتهما يتميز معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام ثم لما كان النسخ
من الاحوال المشتركة بين الاثنين اي الكتاب والسنة دون الاجماع كما
يجيء لم يذكره   حقيقة في القول المخصوص اتفاقا فالظاهر انه اراد انه
حقيقة في القول المخصوص اعم من ان يكون بخصوصه او في ضمن المعنى المشترك
بينه وبين الفعل المطلق حتى يلائم ما يذكر بعيده من الخلاف والا كان
اللائق لما ذكره آخر البحث انه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه
حيث قال انه قول حادث يمنع كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه
وانه مجمع عليه ثم لما كان الامر قسما من الكلام عندهم قد يكون لفظيا
وقد يكون نفسيا فالمراد الايجاز ينقسم اليهما ولم نعرف باعتبار كل منهما او
على تقدير ان يكون متواطئا للقدر المشترك بينهما اي مفهوم احدهما على ما

سبحانه به والا لبادر الاخص قال في شرح الشيخ يعني ان عند الاطلاق
الامر يسبق القول المخصوص الى الفهم على انه مراد دون الفعل فلو كان مشتركا
لبادر كل منهما على طريق الخطور او لم يبادر شيء منهما على طريق الارادة كما سبق
في بحث المشترك اقول فيه نظر لانه لو كان المبادرة على سبيل الخطور من
علامات الحقيقة فينبغي عدم وجدانه في جزء مع انهم صرحوا بان فهم الجزء سابق
على فهم الكل وفهم الملكة سابق على فهم العدم المضاف اليه فالحق ان يكتفي في
علامة الحقيقة بعدم تبادر الغير على طريق الارادة عند عدم القرينة عليها
والظاهر ان مراده انها من علامة الحقيقة على ما يدل عليه ما وقع في بعض نسخ شرح
الشرح مما وقع كلمة الواو الجامعة موضع او الفاصلة ولا يخفى ان ذلك
مع ما فيه من ارتكاب التكلف في عبارة الشرح غير ملايم لما سبق من المقسم
في بحث الاشتراك اذ لم يجعل احد علائم الحقيقة بمجرد الامرين فقد كرر
قبل معناه لفهم عند اطلاق لفظ الامر بلا قرينة ارادة كليهما عند من
يقول يجب احمال اللفظ المشترك في معانيه الغير المتضادة اذا خلا عن
القرينة او لم يفهم ارادة شيء منهما عند من يقول انه اذا خلا عن القرينة
كان مجملا ولا يحمل على شيء منها اقول كون اللفظ المشترك عند عدم القرينة
محمولا على المعنيين معا وان كان يجيء في بحث العموم لكنه لم يسبق منه
ولا اشار واقول الاظهر ان في هذا الكلام اشارة الى ما هو اشير اليه من
المختلف في ان علامة الحقيقة اما عدم سبق غيره الى الفهم اي على انه مراد كما اختاره
الشارح او سبقه محمولا على انه مراد بغيره بمعنى الكلام والا اي لو كان مشتركا
بينهما لبادر الاخر ايضا على ما في بعض النسخ من ذكر لفظ ايضا عند من قال

بان علامة الحقيقة سبقه الى الفهم من حيث انه مراد ولم يبادر شيء منهما
عند من قال بان العلامة عدم سبق غيره من حيث انه مراد والجواب
انه لو لم يكن حقيقة للزم المجاز قال في شرح الشرح اقتصر على المعارضة لظهور
المنع كما نقلنا عن الآمدي وتوجيهه انه ان اراد بقوله لا شك انه حقيقة
في القول انه حقيقة فيه بخصوصه ومن حيث انه نفس الموضوع له فممنوع
النزاع وان اراد من حيث انه من افراد الموضوع له فلا ينافي التواطؤ كما اذا
دخل زيد فقلنا دخل رجل اقول سيذكر الشارح اخر البحث انه حقيقة
في القول المخصوص بخصوصه وذلك مجمع عليه والقول بالتواطؤ لما كان
مخالفا للاجماع كان فاسدا ويعترف به شارح الشرح حيث قال يفهم من
اطلاق الامر القول خاصة ومنع هذا مكابرة فتدبر ثم اقول هذا الجواب
مخالف لما سبق منه في بحث ترجيح المجاز على الاشتراك حيث قال فمن مفاسد
الاشتراك انه مخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع
القرينة عليه ودونها على الحقيقة ويمكن دفعها بان المراد باختلال التفاهم
هناك ان لا يفهم منه شيء وههنا اراد به ما يتناول الغلط عند عدم القرينة
وهو حمله على غير مراده فلا مخالفة وصار حاصل الجواب ح انه كما كان الاشتراك
مخلا بالتفاهم من عدم علم فهم شيء منه اصلا كذلك المجاز مخل بالتفاهم من
جهة انه قد يفهم منه غير المراد فتعارضا وتساقطا ثم اشار الى تقوية الدليل
بالاشارة الى ما سبق من ترجيح المجاز بوجه اخر لم يعارضه شيء من وجوه
ترجيح الاشتراك وتم نتيجة الدليل وقول المص الى خلاف الاصل فيخل بالتفاهم
ليس المراد منه ان كونه خلاف الاصل صار سببا للاخلال بالفهم على تحقيق

بل المراد انه خلاف الاصل لانه يخل بالتفاهم ويحيل على الخطا بان المجاز
لما كان خلاف الاصل فينبغي ان لا يعتاد اليه عند عدم القرينة فاذا حمل
عليه عند عدم القرينة كان في صورة الخطا كان من الاخلال بالفهم فتامل
الصحة دلالة الاعم على الاخص لما ذكرنا اشارة الى ما مر منه انا نفهم
من الامر القول المخصوص بخصوصه والاعم لا يدل على الاخص بخصوصه كما مر
في مثال الحيوان والانسان ان نظر ان هنا يدل دلالة ظاهرة على ان المراد
من قوله حقيقة في القول المخصوص انه حقيقة فيه بخصوصه اقتضاء
فعل غير كف اراد بالاقتضاء ما يتناول ان يكون على سبيل الوجوب او الرجحان
الغير المنتهى الى حد الوجوب اذ تعريف هذا ان لم يتناول المندوب
لزم ان الادنى بامر الاعلى تقليل لعدم اعتبار شرط الاستعلاء وعدم اشتراط العلو
وذلك لان العقلاء يذمون الادنى بسبب انه امر الاعلى فلو اشترط العلو لما كان
هذا امرا لانه لا ينبه الاستعلاء استحق الذم ويرد عليه قال في شرح الشرح
قد اجاب عنه العلامة بان المراد بقوله غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال
على الاقتضاء وذلك بان لا يكون كفا كما في اضرب او كان ولكن قد اشتق منه الصيغة
مثل اكفف ولم يرتضه المحقق لبعده وعدم دلالة اللفظ عليه اصلا لكنا نقول لا
خفاء في ان المراد الكف الخاص اخذا لاشتقاق عند العدول الى الكلام اللفظي بل
قيد اكفف ويخرج لا تكفف انتهى وربما قيل المراد انه عند العدول الى اللفظي كان دالا
على الكف بعينه وذلك يتحقق في مثل لا تزن دون كف عن الزنا اذ لا دلالة له على
على الكف من حيث هو اقول الاقرب ان يجاب بما سبق من المحقق في توجيه
تعريف الوجوب ودفعه باعتبار اختلاف الحيثية وقد اشرنا اليه وتوجيهه ان

مثل كف عن الزنا يدل على طلب الكف عن الزنا من حيث انه ملحوظ بذاته مقصود
بنفسه فالكف فيه كالصلوة والصوم في مثل صل وصم وكان مقصودا للشارع
في نفسه واما مثل لا تزن فدلالته على الكف عن الزنا انما كان باعتبار انه
ملحوظ بذاته بل من حيث كان متعلقا بالزنا فالكف في الاول كان مستقلا
بالمفهومية وفي الثاني غير مستقل بالمفهومية الا ان ويمكن الفرق بوجه آخر وهو ان
الكف في كف مطلوب في ذاته كالصلوة في صل واما في لا تزن فالغرض الاصلي
متعلق بعدم الزنا لكن لما كان العدم ليس هو الآخر مقدورا ولا يكون صالحا
لان يكلف به ويطلب من المكلف علق بما هو وسيلة اليه وكان مقدورا وهو كف
النفس عنه فمن قوله كف عن الزنا كان الكف مقصودا ايضا وفي لا تزن كان
الكف مقصودا لغيره وهو عدم الزنا ولا يخفى لطف هذا التوجيه فتدبر لكن على
التوجيهين لا حاجة الى قيد غير الكف وان اعترض على قوله كف نال في
شرح الشرح له ان يجيب بانه مجاز لقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساوي
لا يسمى امرا ورد بان الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا نم القطع بما ذكر ان اراد التسمية
اللغوية وان اراد العرفية ثم لكنه لا ينفي كونه حقيقة فيها لغة اقول على انه يمكن
المناقشة بان ما ذكره على تقدير التسليم لا يدل على انه في المطلق مجاز كما هو رأي
الاشعري الا ان يقال مراده بقوله على سبيل التضرع او التساوي ما لا يكون على سبيل
الاستعلاء نعم يمكن ان يجاب بالتزام انه يتحقق في المثال الاستعلاء وذلك لان
فرعون كان مضطرا الى اعانة هؤلاء العلماء محتاجا اليهم فعلى سبيل التواضع
يمكن ان يقول لهم ذلك وتعظيمهم في ان يخصهم في ان يتكلم معهم على سبيل الاستعلاء
تعظيما للعلم فتامل نعم لو استدل به على عدم اعتبار العلو في مفهومه لتم وانه يخ

عنه الجواب الذي ذكرناه ويجاب ايضا بان الامر بمعنى المادة اي الشان ورده
المؤلف فيه انك قد عرفت انه حقيقة في القول المخصوص فعند الاطلاق يحمل عليه
ولا يحمل على غيره وثانيهما ان الطاعة موافقة الامر والطاعة انما في ترك النهي عنه
يتحقق الطاعة حصول صاحبه من قال بان المطلوب في النهي هو الكف الذي هو
فعل وجودي كيف وعند هذا لم يتصور العصيان فيكون طاعة بتركه الى
ما ذكرنا ما يجيء في تعريف النهي بانه القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه
وايضا اضافة الطاعة الى المامور به لا يجري به من الاضافة الى الامر على
لا يخفى وفي الوجهين يندفع الدور بملاحظة لفظ الطاعة فتدبر واعلم ان الجواب
عن الدور المذكور من وجهين بوجهين والفرق بين الوجهين ان في الوجه
الاول كان الامر الماخوذ في تعريف الامر مرتين وفي تعريف الطاعة بمعنى الكلام
المطلق وفي الوجه الثاني الامر الماخوذ في التعريفين ماخوذ بالوجه الذي يتاتى
به من جميع ما عداه لكنه وجه عرضي وهو الوجه الذي حصل لكل احد عارف
باللغة قبل التحديد لكن هذا لا يلايم ما سبق منه في بحث الخبر لان ما سبق منه
في هذا البحث وفي بحث العلم انه فرق بين تصور الشيء وتميزه وحصوله بنفسه
واذا اجري هذا في هذا المقام كان المعنى انه تميز الامر عند ناس عن غيره لكن لا
فان التميز حصل بحصول الشيء بنفسه دون حصول صورته الذي هو التصور
والعلم وانت خبير بانه هذا في مقام مردود بان ما اخذ في التعريف لا بد من
تصوره ولا يكفي التميز المنفك عن التصور وهذا ما اشار اليه في شرح الشرح بقوله
ولا يخفى ما فيه ولما ذهل بعضهم عن الحوالة وجه كلام الشرح بمثل ما ذكرناه ولا
ولم ينتبه بناء الحوالة فتدبر فيه ثم قد يكون الامر كالاقسام من اقسام

من اقسام الكلام النفسي وهو صفة ثابتة بالنفس فهو حاصل لها بنفسها والعلم
بها حصولي واما الامر المطلق المعتبر في التعريف فيمكن ان يكون الموجبة
المعلقة بوجوده الحاصل بنفسه متعلقة به في ضمنها اذ العلم الحصولي بفرد شيء
يستلزم العلم الحصولي بمطلقه في ضمنه بل عينه باعتبار كان وجود الفرد
في الخارج عين وجود مطلقه ونوعه كما صرح به من قال بوجود الطبايع لا بشرط
شيء في الخارج وهذا يكفي في صحة التعريف به لعدم اعتبار الحصول في النفس
بصورته والتعريف لاجله لئلا يلزم تخلف في جزء عند العفو فيما اراد
بالعفو المحو وهو معنى الاحباط وهو لا حاجة الى ما عزاه بعضهم الى عدم تخلف
الثواب ولا الى ما صححه بعضهم الى عدم العقوبة ولا الى ما تكلف به شارح الشرح
حد النهي مقابل حد الامر مع صدقه بالجزم بالثواب على الفعل لزم حد النهي
بالجزم بالعقاب على الفعل ولزم تخلف على تقدير العفو واعترض عليهما
اقول الظاهر ان المراد نساخ تعريف الامر بلا ذم واراد بالجزم ما هو لازم
من الطلب والا لكيف سقوط من الكلام تعريف احد الانواع المتباينة بالآخر
فان ذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فتامل فانه يرد عليه حينئذ معنى
الايجاب انه لا الصلوة الندب فكما تبعه ان علم فيهم خبرا ومن الندب الثواب
كقوله لابن عباس كل مما يليك والفرق ان الندب لثواب الآخرة والثاني
لتهذيب الاخلاق الا ان ذكرنا بعينه لكنه بعيد منها الا ان المستحب للثواب
الارشاد فانه يشبهها في عدمه الا انه الاباحة كلوا واشربوا التهديد اعملوا
ما شئتم لظهور ان ليس المراد الاذن بالعمل بالشان والى القرائن تدل على ارادة
التخويف ومن التهديد الانذار الامتنان على العباد كلوا مما رزقكم الله الاكرام

ادخلوها بسلام آمنين والتسخير كونوا قردة خاسئين والتسخير فانه اشتق
من مثله الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم قيل والانسب جعله للاذلال
ومثال الاهانة قوله تعالى كونوا حجارة او حديدا اذ ما يقصد به قلة المبالاة
بهم سواء كانوا احجارا واذلالا لا يقصد صيرورتهم كذلك حتى يكون من التسخير و
قريب من هذا ما سموه احتقارا التسوية اصبروا او لا تصبروا والفرق بينها
وبين الاباحة ان المخاطب في الثاني كانه توهم ان ليس له الاتيان فابيح له
وفي الاول كانه توهم رجحان احد الطرفين فدفع ذلك بالتسوية والدعا
اللهم اغفر لي التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي فكانه لا يرتقب انجلائها
لا احتقارا بل الالتماس العزاما انه ملتمس وقيل في الفرق بينه وبين الاهانة
ان الثاني انما يكون بفعل او ترك والاحتقار قد يكون بمجرد الاعتقاد فان
من اعتقد في شيء بانه لا يعبأ به فقد احتقره والحاصل ان الاهانة هي
الانكار والاحتقار هو عدم المبالاة التكوين كن فيكون والفرق بين التكوين
وبين التسخير بان في الاول يقصد تكوين الشيء المعدوم وفي الثاني صيرورته
منتقلا من صورة او صفة الى اخرى ففيه زيادة اعتبار وقد تجيء صيغة
الامر للخبر كقوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ويخبر معاينة سنة
مثل من بلغ كلام الغير او حكى له والفرق بينهما ان المبلغ هو الرسول وهذا
يحكي من دون الرسالة ومعنى الثاني انه ليس من كلام الغير اصل فالقول في شرح
الشرح لان معناه ان تصدر هذه الصيغة من القايل على قصد طلب الفعل
من الغير اولا حمل الغير على المخاطب بقرينة التعريف وهو الذي عبر عنه في
التعريف فقبله من دونه ولهذا قال على قصد طلب الفعل من الغير وهذا

كانه فيه افادة ما لم يفده الا مقتضى جزء زيادة والغير حمل على القايل
للمخبر على انه يصدر هذه الصيغة عنه على قصد طلب الفعل عنه لا يخلو عن تكلف
بل الاصوب ان يحمل الغير على انه فاعل القول وضميره للامر وضميرانه للثاني
واسم ليس هذا افعل الصادر عن المبلغ والحاكي والحاصل ان هذا القايل
لكنه يسب امرا للحاكي والمبلغ ينبغي اخراجه عن التعريف من هذه الحيثية
ويخرج عنه من حيث ان القول انما ينسب الى من صدر عنه اولا لا الى من بلغه
او حكاه الا الغير كا انك هذه القصيدة قول فلان وهذا البيت لفلان وذلك
تا وقال قوم هو صيغة افعل اقول التعريف ينتقض بالدعاء والالتماس
والحاصل انه يصدق على افعل اذا صدر عن المساوي او الادنى الا ان يقال الكف
عن قيد من دونه لظهوره وشهرته عنده يعني صيغة الامر مجردة اقول لاحقه
عن لفظ الفعل بالامر للتنبيه على ان افعل كناية عن مطلق الصيغة وليس
المراد منه خصوصه وذكر كلاهما في شرح المختصر الى افعل وتفعل فما وقع في
المتن من لفظ نحو بعد افعل ليس على ما ينبغي وبما قررنا ظهر ان ما في شرح
الشرح الصواب صيغة افعل مجرده ليس بصواب وقد يجاب عنه بان المراد
القراين الصارفة عما يتبادر منها الى الفهم اقول فيه بحث لان المتبادر عند
الاطلاق مع ما هو الحق عند الجمهور من المحققين هو الايجاب فيلزم ان
لا يسمى افعل اذا كان للندب امرا وقد مر ان عند الاكثر كان المندوب مامورا
وايضا التعريفات التي ذكرت هيهنا للامر لا يقتضي التخصيص بالايجاب اللهم الا
ان يقال من عرف هذا التعريف كان المتبادر عنده من افعل هو مطلق الطلب
او كان ممن ذهب الى ان المندوب ليس مامورا به ولا يخفى ان السؤال وارد

يجرى عنده قول الشارح وقد يجاب عن الاول بان المراد بقول افعل مراد به ما
يتبادر منه عند الاطلاق   وفى الاطلاق المعنى اى معنى صيغة الامر ولا يخفى
ان بهذا التوجيه يندفع ما تبادر من الدور الذى اورد اليه بلفظ الثانى
وقد اجيب عنه بانه مثله مجئ الطلب ولعل على ما قيل ان المراد الذى
هو عبارة عن الارادة هو الكلام اللفظى اى قول افعل طالبا بلفظ وقوع المراد
وقد يدفع النقض بالمنع قال فى شرح الشرح بان قبل التحقيق مثله الارادة
وحاصله كان ارادة الملزوم ارادة اللازم فكذلك الطلب كما ان العاقل يجعل عدم الوقوع
فكذلك المراد فلذا نعم لكنه يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم انه لا يقع ولا يجوز
ارادته اطلاعا على هذا يجوز ان التبع اشارة الى منع استحالة كون العاقل طالبا
لهلاكه انتهى اقول لا يخفى ان المنع مشترك اذ يمكن ارادة ما يقتضى الهلاك
اذا علم انه لا يقع نعم لو فسر الارادة بما لا يتخلف عنه الوقوع لتخصيصها احد
طرفى المقدور لا يمكن تكلم من هذا بالاستلزام وقوع المراد فعلم ان هذا ايضا
مبنى على تفسير الارادة بما لا يطابق اصولهم لو وقعت المامورات كلها هذا مبنى
على ان ارادة الله هو من تخصيص احد طرفى المقدور وهو الفعل فى صورة
الامر واذا ارادها بالمامورات مامورا به فهو ولا يخفى ان ذلك ثبت بوجوده كونه ارادته نعم
تخصيص الفعل بحال حدوثه على ما ذكره الشارح اشار اليه فى شرح الشرح من ان هذا
مبنى على ان الارادة من الله ومن العبد معنى واحد وان الارادة الله نعم فعل
العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق اصول المعتزلة محل نظر وتامل اذ لا توقف
للزوم ذلك الا على ارادة الله نعم فعل العبد عبادة من تخصيصه لوقت حدوثه
ولا توقف له بعد ذلك على شئ فتامل فلم يكن ارادته نعم فعل العبد عبادة

التخصيص المذكور لا يطابق اصول المعتزلة والشارح المحقق قد اومى اليه بنسبته
الى المصنف   وهذه الترجمة خطاء قال فى شرح الشرح يعنى ان التعبير عن الاختلاف
فى مدلول صيغة افعل بهذه العبارة خطاء اذ لا خلاف فى انه يعبر عن مطلق
الطلب القايم بالنفس بمثل امرتك وانت مامور وعن الايجاب والندب خاصة
مثل اوجبت وندبت ولا بعد ان يتى هذه التخطية خطاء لان المراد ان الطلب
هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بعينه بحيث لا يدل على غيره كما ان الماضى
صيغة كذلك ولا اعتداد فى ان مثل امرتك وانت مامور ليس كذلك بل حقيقته
الاخبار اقول ما ذكره الشارح من توجيه من توجيه الخطاء مندفع بما ذكره
لكن يبقى خطاء اخر وهو انه ليس النزاع فى ان الامر بمعنى الطلب المطلق هل
له صيغة تخصه بل فى ان الايجاب هل له صيغة تخصه وهذا لم يندفع بما
ذكره بل هو اصل عنه حيث نازع فى مطلق الطلب ولعله اخذه من قول
الشارح التعبير عنه ممكن مطلقا وعلى هذا فتوجيه كلامهم بان يقال مرادهم بالامر
فى تحرير المسئلة هو الوجوب والتعبير عنه بلفظ الامر لانه اولى من الندب
فى كونه امرا على ما صرح به فى شرح الشرح واما توجيه الخطاء فى الترجمة بان الامر
عند القائلين بالكلام النفسى اعم من اللفظى والنفسى فلا يصح ان يحمل عليه
انه هل له صيغة على ما قيل فخطاء لان اطلاق الكلام واقسامه كالامر على اللفظى
والنفسى عندهم بالاشتراك اللفظى والمراد هيهنا هو النفسى بقرينة دالة
اضافة الصيغة اليه ثم حمل التوجيه المذكور فى الشرح للخطاء على ما قرر نافى
التوجيه ايضا خطاء لان كلام الشارح غير منطبق عليه اصلا فتدبر   واجيب
بمنع كونه ظنيا وذلك لانه ثبت بالاجماع اقول وفيه انه اجماع سكوتى ولا نم

انه من قبيل القسم الذي كان قطعيا ولو سلم فثبوته لنا انما هو بالاحاد فلا
يفيد الا الظن ولعله لهذا تأمل ولو سلم فيكفي آه وهذا الاخير يحتمل ان يكون
مبنيا على مذهب من يجوز الظن في الاصول ويحتمل ان يكون على مذهب الكل
اذ العلم بمدلولات الالفاظ لما لم يتصور فيه اليقين فكانه مستثنى من حكم
الكل القائل بان الظن لا يكفي في الاصول ويحتمل ان يكون مبنيا على ان هذه
المسئلة ليست من الاصول بل اشبه بوظيفة اللغة كالبحث عن مدلول جزء الكل
من صيغ الماضي والمضارع وغيرها وهذا اقرب فتامل والمراد اسجدوا
يعني ان المراد بالامر هو لفظ اسجدوا لا مفهوم لفظ امر ح فلا يتوجه ان الكلام
في مدلول صيغة الامر لا في مفهوم لفظ امر ح ثم مبنى الاستدلال على انه اذا ثبت كون
هذه الصيغة للوجوب ثبت كون الجميع كذلك اذ لا قائل بالفصل بان بعضها
حقيقة في الوجوب وبعضها حقيقة في غيره وعلى ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
او على ان الذم والانكار مترتبا على مجرد مخالفة هذه الصيغة من حيث هي
من غير نظر الى امر خارج عنها كالقرائن الخارجية وخصوصية المادة اما الاول
فلان الاصل عدمها واما الثاني فيعلم من السوق وكلام الشرح اقرب الى الوجه
الثاني وكذا الدليل الذي بعده اقرب الى هذا الوجه اذ الغرض من قوله
لا يكون لمجرد الذم دون الاخبار وقد رتبه على مجرد مخالفة مدلول هذه
الصيغة من حيث هي دالة على الوجوب دلالة ظاهرة ولا يبعد جزء كلى والا
لم يترتب الذم بل يجوز ان يحمل على جزء ظاهره كونه حقيقة في جزء فيتضح
احتمال الاشتراك اللفظي وقس عليها ما ذكره من نظايره اقتضيت امرى
خطاب لابليس قبل هذه الاية مع قوله تعالى في صفة الملائكة لا يعصون الله

ما الجرم

ما الجرم تدل على ان ابليس ما كان من الملائكة ورد بانه يجوز ان تكون قوله
لا يعصون في شان بعض الملائكة او يكون ابليس مخصوصا من الحكم على ان
الاصح انه كان من الجن ففسق عن امر ربه وان صحة استثنائه من قوله
فسجد الملائكة ودخوله في عموم اسجدوا للتغليب فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان الذين يخالفون فاعل فليحذر على ما هو الظاهر لا مفعوله والا لاحتاج
الى اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح للفاعلية وهو خلاف الاصل وان تعيينهم
مفعوله وهذا الامر بخصوصه مستعمل في الايجاب اذ لا معنى لندب التحذير عن
العقاب او اباحته وايضا اشعار الاية بوجوب التحذير حقيقة بقرينة ورودها
في معرض الوعيد بتوقع اصابة العذاب على انه لو حمل الامر المذكور على انه للندب
ولكن يحصل المطلوب وذلك لان التحذير حال لم يعلم او لم يظن تحققه ولا تحقق
ما يقتضي اليه وهو في الجملة سفه فهو غير جائز عقلا لانه مخالف للحكمة ولهذا
يلام من يحذر عن سقوط جدار المحكم الغير المائل وعلى جميع التقادير ايضا
ما يتم لانه ان قوله فليحذر للوجوب لانه حين النزاع لا نا قد رنا انه مستعمل
في الوجوب وذلك اعم من ان يكون حقيقة فيه او انه مستعمل في الندب هو
يكفي في مطلوبنا ومعنى يخالفون عن امره يتركون امتثاله والاتيان بما امروا به
واذا وجب على مخالفة الامر التحذير عن العذاب كان ذلك مترتبا على مخالفة
الامر وهو دليل كون الامر للوجوب اذ لا تهديد على ترك غير الواجب وايضا
اسناد حكم التحذير عن العذاب الى الموصول يقتضي ان يكون حذرهم عن
حيث المخالفة وذلك انما يكون اذا افضى الى العذاب كما في قولك فليحذر الشاتم
للامير ان يطرحه لانه مطلق هذا ظاهر بناء على المتعلقة مستعمل في

المنع اللغوي وما ذكر في مقام السند ظاهر الدليل ولا يخفى مطلقا تقريره ويمكن
ان يكون المنع بناء على فهم الدعوى من قول المعترض ان هذا يعني امره مطلق
فيكون الاعتراض الثاني للمقدمة الضمنية بمعارضة وهي ان الامر مطلق لا مانع حتى يتم
كون مطلق الامر للوجوب وكون المصدر المضاف يفيد العموم مقيد بعدم تحقق
قرينة العهد واجيب عنه بعد تسليم كون الامر مطلقا بان الاطلاق كاف في
المط وهو كون الامر المطلق للوجوب خاصة اذ لو كان حقيقة لغيره ايضا
لم يترتب الذم والوعيد والتهديد على ما في الادلة المذكورة على مخالفة
مطلق الامر كذا في شرح الشرح اقول فيه نظر لان هذا انما يحسن لو اعترض
بان الدليل لا يدل على عدم ولا انتهاء على المذهب الندب ايضا بطريق الحقيقة
كما في الادلة المذكورة اما لو اعترض بانه لا يدل على ان جميع الاوامر حقيقة
في الوجوب بناء على ان الامر الواقع في الآية الذي مخالفة مذموم بعض
الاوامر فلا يحسن هذا فان قلت اذا كان بعض الاوامر للندب حقيقة
فلا يتوجه الذم والوعيد اذ للمكلف ان يحمل على هذا التقدير لما كان
بعض الاوامر للندب محتملا على هذا ولهذا تركت نقضا قلت للمعترض ان
يقول لعل بعض الاوامر في اللغة حقيقة في الوجوب فقط كالاوامر الواقعة
في هذه الآيات والذم والوعيد مترتب عليها فالصواب في الجواب ان يقال
لا قائل بالفصل بين صيغ الاوامر بان بعضها للوجوب وبعضها لغيره
وقد يعترض على هذين الوجهين بان الكلام في صيغة الامر وما ذكر من
ترتب الوعيد والتهديد على مخالفة الامر انما يدل على كون لفظ الامر حقيقة
فيما يفيد الوجوب خاصة واجيب عنه في بعض شروح المنهاج بان الآية

على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ الصادرة عنه لما ثبت ان الفعل
ليس بامر فتدبر   عقد عاصيا ولا معنى للوجوب الا ذلك اقول لما اراد
بالعصيان ههنا ما يستحق الذم والعقوبة وظاهر ان العصيان بهذا المعنى انما
يترتب على عدم الفعل بكون ذلك الفعل واجبا ولم يكتف بذلك في قوله وثانيا
ايضا ان تارك المامور به عاص بل ضم اليه قوله وكل عاص متوعد وبينه بالآية
الاخرى وذلك لان لقائل ان يقول المراد بالعصيان مخالفة الامر ولم يثبت
بعد ان مخالفة الامر مما يستحق بها الذم والعقاب فلو ما حققنا لا يتوجه
على الدليل الاول ان فيه استدلالا وعلى الثاني ان فيه مصادرة بل
ولانه عطف على لانا نجد فيكون دليلا آخر على نفي الندب غير مذكور في المتن
وما ذكر من وجه الضعف لا يندفع هذا كما في شرح الشرح اقول لكنه يستفاد مما
ما ذكر من وجه الضعف ضعفه وذلك بان يقال لا يتحقق الاثم على الترك كيف
وهو من المنافع فيه ثم لا يخفى ان هذا الاستدلال انما يتم على خبر القائلين بالاشتراك
المعنوي والا فلا يلزم من نفي الاشتراك كونه حقيقة لاحد الاربعة فقط و
ان اريد مطلق الاشتراك فلا نسلم انه خلاف الاصل بل اللفظي فقط فتامل
ونفي الاشتراك والمجاز اقول لا يخفى ان ما مر من قوله من غير دليل
يكفي لنفي الاشتراك والمجاز اذ في كليهما يصار الى تقييد في الموضعين او موضع
واحد من غير دليل وهو باطل وبهذا اشتهر هذا عند قول القائلين بانه
للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن فانوا كما قيل آه وعلى هذا فذكر قوله
ونفي الاشتراك والمجاز للتاكيد كانه قال لا يصار الى ما لا دليل عليه سيما اذا
كان خلاف الاصل اذ الاشتراك والمجاز مخالفان بالنظام على ما مر   ح

احتمال ان يكون للعقب باحدهما اراد بكون صيغة الامر لهما ان يكون
للقدر المشترك بينهما وبكونه للعقب باحدهما ان يكون للعقب بالوجوب
فقط وللعقب بالندب فقط وللعقب بهما معا ولعل هذا اشارة الى س
حكمهم بانه لا يثبت اللغة بلوازم الماهية وتقريره ان اثبات مدلول اللفظ
بلوازم الماهية لا يجوز اذ اللازم قد يكون اعم من ملزومه فيجوز العلم بان
مدلوله لا ينفك عن هذا اللازم لا يمكن تعيين مدلوله اذ يجوز ان يكون
للقدر المشترك بين جميع ملزوماته ويجوز ان يكون للعقب ببعضها فقط وان
يكون لفظا مشتركا بين تلك الدلالات الملزومة فعلى قلت احتمال ان يكون للعقب
باحدهما فقط او مع الاخر خلاف الاصل كما اشار اليه في الاستدلال فلم لا
يثبت اللغة بمجرد لوازم الماهية لكن يمكن ان نضم هذه المقدمة كما فعل المستدل
قلت انهم لم يعتبروا مثل ذلك الظن الحاصل بتلك المقدمة في مدلولات اللفظ
بل اوجبوا فيها ان يكون ثبوته بالنقل تواترا او احادا او بالاستقراء
كرفع الفاعل ونصب المفعول على ما مر وذلك لان مثل هذا الظن ضعيف لا يعتبر
فيما كان تحصيل الظن القوي فيه ممكنا شايعا ذايعا كما في مدلولات الالفاظ فتدبر
اقول وبهذا يندفع ما في شرح الشرح انه لو ضم الى ما ذكره احتمال ان يكون للعقب
باحدهما فقط وان يكون مشتركا لفظيا بينهما لكان احسن ليتناول هذه
الصورة حتى يكون اتم في غرض المجيب وزاده ان يكثر الاحتمال يزداد
الجواب قوة وذلك لما قلنا ان الاولى تقريره للعقب باحدهما هو منع الحصر فيما ولو
الاقسام الثلثة وكذا يندفع ما قيل انه في الجواب على تقرير الشرح ضعفا بخلاف
تقرير الشارح حيث انحصر في ابطال اثبات اللغة بلوازم الماهية على

طريق

طريق معرفة الوضع انما هو النقل بطريق التنصيص او تتبع موارد الاستعمال
وذلك لان احتمال كونه للعقب ما نفاه المستدل بكونه خلاف الاصل بل
او التواتر اقول يجب الجزم بانه لو ثبت لثبت بالدليل لا بعين تجويز
كونه متواترا اذ التواتر لا يسمى دليلا اذ الدليل انما يستعمل فيما يكون نظريا
فالمراد بالدليل ما يعتبر سببا للعلم مطلقا وان كان ضروريا وفي قوله فكان
لا يختلف فيه مواخذة وهي انه يجوز ان يكون متواترا بالنسبة الى طائفة
مخصوصة دون غيرهم والجواب ان ذلك خلاف الظاهر في المتواترات اللغوية لان سبب
العلم مشترك بين الكل والاولى ان يكتفي في كونه متواترا بانه متفق عليه
بيننا وبين الخصم لكان احتجاجا تاما لا يخفى ان الاحاد كافية في باب مدلولات
الالفاظ وانه لا يمكن تحصيل اليقين فيها الا في المتواترات على ما مر قبيل هذا و
لاجل هذا لم يعبه واما الاستقراء المذكور في الجواب المذكور يمنع انحصار
هذا الدليل النقلي في التواتر والاحاد فان كان ما يفيد القطع كرفع الفاعل
على ما مر فذاك وان كان مفيدا للظن فحينئذ يتوجه ما يتوجه في صورة نقل الاحاد
ولو بني الكلام على منع كون الظن لا يكفي في مدلولات الالفاظ فلا بعد ولكن اختيار
هذا الشق ومنع لزوم التخلف الى اختيار الشق الثالث وايراد ذلك المنع بعينه
لا يخلو عن زيادة مؤنة فان قلت لفظ الامارات ربما يأبى عن هذا التوجيه على ما
اشير اليه في شرح الشرح قلت يمكن توجيهه بان الامارات قد يحصل من اجتماعها
العلم وان كان كل واحد واحد لا يفيد الا الظن وقد يتحقق ولذلك اعترض
على الدليلين بانهما باعتبار ما صح من مقدماتهما لا يدلان على عدم كون الصيغة
للعقب او التكرار بل على ان المصدر الذي هو من الاجزاء المادية لا يدل

على ذلك بل على نفس الحقيقة وهذا غير متنازع فيه ثم استشكل انه كيف يدل
على احدهما ولا اعتداد في اضمامهما الى الصيغة لهما ولهذا يقيد بكل منهما من غير
تكرار ولا تناقض فاجاب بان المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية وهو
لا ينافي الاحتمال فتقييد بما هو لدفع الاحتمال وبخلاف ما هو للدلالة على
كونها معروفة من اللفظ هكذا وجهه شارح الشرح وتبعه غيره اقول التقييد
بما هو لدفع الاحتمال تاكيد والتاسيس اظهر من التاكيد والاصل بالنسبة
اليه والتقييد بخلاف ما هو للدلالة على كونها معروفة من اللفظ متضمن
لحمل اللفظ على اللفظ والاصل عدمه فيتم الدليل الثاني واندفع الايراد ولهما
انا نقيد الامر تارة بالمرة وتارة بالتكرار من غير ان يكون القيد للتاكيد
ومن غير الزوم عن اللفظ فتدبر ثم اقول هذا الكلام من المصنف لا يطابق ما يحكي
منه حيث قال اذا امر بفعل مطلقا فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية
اذ لا شك ان الجزئي هو الماهية المقيدة بالوحدة الا ان يقال مراده من
المرة ان لا يكون معه تكرار ولا نظر فانه فيه بخلاف في ان المطلوب هو الحقيقة
او المرة وقيل ان هذا الكلام من المصنف مخالف لما اختاره في شرح المفصل
من ان اسم الجنس موضوع للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة اقول قد صرح
صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام ان ذلك الخلاف في اسماء الصادقة
الغير المنونة واما المصادر الغير المنونة الذي كان في ضمن المشتقات فالاجماع
على انها للطبيعة من حيث هي فالصواب ان يجاب بان الموافقة بين كلاميه ما اشرنا
اليه فتامل وهو بانتفائها في جميع الاوقات وذلك لا مرية بداهة اللغة
من صحة التكاذب بالمطلقتين عرفا وذلك يقتضي ان يكون احدهما الذي

ما اللائق بذلك هو السلب والنفي لا الاصل بالنسبة الا الوجود نهي
بالاستمرار اولى فيلزم التكرار في المامور به فان قلت هذا انما في
يجوز ارتفاع الضدين فلا يلزم من نفي احدهما ايجاب اثبات الاخر واما فلت
يمكن الجواب عنه بوجوه احدها ما اشار اليه في شرح الشرح بان يفرض
الكلام في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون اقول وثانيها ان الامر
بالشيء نهي عن جميع اضداده فاذا دل النهي على التكرار والاستمرار ينتفي جميع
الاضداد دواما فيلزم ثبوت ذلك الشيء ابدا لما مر من مذهب الكعبي انه لا يمكن
الكف عن الضد الا بفعل ضد اخر فالكف عن جميع اضداد ذلك الشيء انما
يكون بفعله وثالثها ان الامر بالشيء نهي عن ضده العام الذي هو الكف عنه
وذلك مما لا نتنازع فيه انما التنازع في الاضداد الجزئية على ما سيجيء به النهي
ومن المعلوم ان ترك الكف عن فعل انما يكون بذلك الفعل عند عدم الذهول
اقول وبهذا الجواب الاخير يندفع ما يذكره من منع ان الامر بالشيء نهي
عن ضده لا سيما ولولا ذلك لما اشتمل بالتكرار فالح شرح الشرح
وقد يعترض عليه بالمنع اذ المرة تحصل في ضمن التكرار اللهم الا ان يراد
بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان مرتين او
اكثر مخالفة للامر والجواب انه لولا ذلك لما كان الاتيان بالفعل في المرة
الثانية والثالثة امتثالا واتيانا بالمامور به والوقف يكذبه اقول فيه
نظر اذ الفعل الصادر في المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي
كذلك كان فردا للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها المرة
فكما تحققت الطبيعة من حيث هي في ضمن الفرد تحققت الطبيعة المقيدة

بالوحدة المطلقة في ضمنه وكما انه يكفي لتحقق الطبيعة من حيث هي الفرد
الاول فكذا في الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فالمعرفة بانه اذا كانت
للطبيعة الحقيقية كان ممتثلا بالفرد الحاصل في الزمان الثاني واذا كانت
للطبيعة المرة لم يكن كذلك فتأمل ثم بحث تامل القائلون بانه لا يتكرر في العلة
قال في شرح الشرح للاصفهاني وبعده اما لفظا فلان جعل الضمير في قالوا الاول
للقائلين بانه يتكرر في جزء العلة والثاني للقائلين بانه لا يتكرر في العلة
مما لا دلالة عليه ولم يعهد مثله في هذا الكتاب واما معنى فلانه قد سبق
ان التكرار في العلة متفق عليه وانما وقع في ذلك محافظة على كلمة لو فانها
انما يستعمل فيما يستثنى فيه برفع التالي لا وضع المقدم وجهه ان الشارح
مع ان هذه ايضا دليل للقائلين بالتكرار في جزء العلة اي لا يتكرر في
العلة في الشرط اول ولفظ المنهي صريح في ذلك ومثله في تنقيح الشرع
ان اذا شرطية وقوله فالاتفاق اه جزاؤهما والمعنى ان القائلين بان الامر
لا يدل على التكرار اتفقوا جميعا على ان الاتفاق في الجملة حاصل على ان
الامر اذا علق على علة ثابتة عليتها يجب تكرر الفعل بتكرر العلة وفيه
رد على الآمدي حيث قال في الاحكام العلة تكرر الحكم بتكررها اجماعا فان
والاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يقتضي المرة ولا يدل على
التكرار واذا علق بالعلة لم يجب تكرر الفعل بتكرر العلة بل لو وجب
تكرره كان مستفادا من دليل آخر يشهد بهذا كتبهم اقول الحمل عبارة
الشرح على هذا بعيد اذ الظاهر من الاتفاق اه الاجماع سيما واقامه
مقرره الا حاجة على وجوب اتباع العلة واثبات شيء فيما فان هذا نص

في ان

في ان الاتفاق وقع من الكل وكانه نقل هذا على انه اذا امكن
تصحيح عبارة الشرح بذلك فينبغي توجيه عبارة الاحكام بمثل ذلك او
لان كون الاتفاق وقع جزاء وكان ما وقع في جزاء الاتفاق لا مدخل
له في هذا التوجيه فلو صح ما نقله عن الحنفية كان ذلك اعتراضا على الآمدي
والمص والشراح انه كيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم سواء كان للفور او
العقد والمشترك فالامر متردد بين ان يكون للفور وللعقد والمشترك
ولا يجوز كونه للتراخي والقائل الآخر يجوز كونه للتراخي فلا تمثيلا
لمبادرة هذا لكن ما نقله عنه في البرهان حيث قال اما الواقفية فذهب
غلاتهم الى انه لو بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون
غرض الامر التاخير وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون
الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع بخروجه
عن العهدة وهذا هو المختار ثم قال وبالجملة فالذي اقطع به ان المكلف
مهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب وانما التوقف في انه لو اخر
هل يأثم بالتاخير مع انه ممتثل لاصل المطلوب لا يلائم ما نقله عنه في الكتاب
وذلك لان قوله من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع
بخروجه عن العهدة على ما اختاره وان كان مرادفا لما نقله عنه لكن
قوله الذي اقطع به ان المكلف مهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب
يقتضي ان لا يتردد في كونه للفور فقط بل يجزم بعدم كونه للفور فقط
لانه اذا كان للفور قطعا فلا يقطع بان المكلف مهما اتى بالفعل حتى في آخر
الوقت فانه موقع للمطلوب فظهر المخالفة بين قوليه المنقولين هنا كما لا يخفى

واعترض بعد القطع بانه اذا امر كان موقتا للمطلق كيف يتصور احتمال الاثم
اذ لا اثم بعد فعل المطلق اقول الوجه في توجيه كلامه ان معنى قوله الذي
امتثل به ان المطلوب به هو انه هو الاتي بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع
لا اصل المطلق على ما نبه عليه في آخر كلامه وذلك لا ينافي احتمال كونه غير موقع
للمطلق باعتبار وقوعه في الزمان المعين بناء على جواز ان يكون المطلوب
في الفور والتوقف في تحقق الاثم بالتاخير بناء على تجويز ان يكون للفور
فيعصي من جهة عدم الاتيان بالمطلوب حيث وقوعه في الزمان المطلوب
كان مطيعا من جهة ايقاع نفس المطلق وعلى هذا فلا مخالفة ولا اضطراب
ولا دلالة عليها لا يخفى عليك انه يرد على الدليلين ما اورده الخصم بقوله
وقد يقال على ما تقدم ويندفع بما قررنا الجواب ان ذلك انما فهم بالقرينة
وكذا يندفع بهذا الجواب ما تمسك به السكاكي من ان حيث قال لتبادر الفهم
عند الامر بشيء بعد الامر بخلافه الى تغيير الامر الاول دون الجمع بين الامرين
وارادة التراخي فان المولى اذا قال لعبده قم ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع
حتى المساء يتبادر الى الفهم انه غير الامر بالقيام الى الامر بالاضطجاع لا انه
اراد الجمع بينهما مع التراخي الجواب او لا انه قياس في اللغة اقول فيه بحث
لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب ليس من القياس اذ لا يعتبر في القياس كون
المقيس اعم واغلب وقد نظر فيه اراد الجواب انه تقرر ان اثبات
اللغة انما يكون بالنقل احادا او تواترا والاستقراء وهذا الحاق الفرد
بالاعم الاغلب ليس من افرادهما فان قلت يمكن ادخاله في الاستقراء بمعنى
استقريناه فوجدنا كل كلام وجملة يدل على الزمان الحاضر فحكم كليا بان كل

كلام
كذلك والاقرب جعلها فالجواب ان يكون الامر كذلك تنازع فيه فلا يتم الاستقراء
فلا يمكن توجيهه الى الحال اقول يمكن ان يقال المراد بالزمان الحاضر في الدليل
ليس هو الآن الحاضر الذي لا ينقسم بل اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي
او اوائل المستقبل والفور وهو اوائل المستقبل داخل فيه ثم اقول يمكن الجواب
عن الدليل بوجه ثالث وهو ان يقال دلالة ذلك تايم على الزمان الحاضر
بحسب اللفظ والهيئة التركيبية كدلالة صيغة الامر عليه وبالجملة الدلالة
بحسب الوضع مركب وقد صرح الشيخ عبد القاهر بان زيد منطلق لا يدل
على اكثر من ثبوت الانطلاق فعلا له وقالوا ان العدول من الفعلية
الى الاسمية يدل على دوام بناء على ان الاسمية لا تدل على زمان معين والفعلية
يدل عليه فاذا عدل عنها اليها فلا بد من نكتة والنكتة المناسبة
هي الاعراض من الدلالة على تعيين الزمان وهذا الكلام صريح في ان الاسمية
لا يدل على الزمان المعين ثم اقول الزمان الحاضر الذي هو مستفاد من
كل خبر وكل انشاء وجوده مسلم لكن ذلك هو زمان الطلب الذي هو مدلول
الامر ولا يقتضي ذلك ان يكون زمان متعلق الامر وهو المطلوب حاضرا •
والجواب عنهما قد تقدم ايضا وهو انه قياس في اللغة فلا يصح ان الفارق
متحقق لكن الفرق ليس بالوجه المذكور بل بما سيجيء من ان النهي لم كان
دالا على الفور انما تحقق الامتثال والمسارعة بان يفعل على الفور
اعترض عليه العلامة بان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب
الفور شرعا خصوصا فيما هو من اسباب المغفرة والخيرات والكلام انما هو
في دلالة الصيغة ومن الناس من فهم اعتراض العلامة هكذا الدليل على

مقيد بتمامه انما يدل على وجوب الفور في الاوامر الواردة في الشرع لا على
مطلق الامر للفور ولهذا قال والجواب انه اذا ثبت كونه للفور في الاوامر
الواردة في الشرع ثبت في غيرها ايضا اذ لا قايل بالفصل فوجب المبادرة اليه
ليخرج عن العهدة لا لانه واجب باصل الشرع فلا يلزم ما مر من مذهب فتامل
انما النزاع في ان الشيء المعين حيث لا يخرج بعينه في ظلم مستحضر المسئلة الامر
بالشيء بعينه نهي عن ضده او هو يعني الشيء لا الامر على ماهو الظاهر وذلك لوجهين
احدهما للاشارة لان ليس الامر نفسه هو النهي بل المعنى انهما حصلا بجعل واحد
الامر بالشيء او يعقبه منه ان جعلهما واحدا لم يحصل كلا واحد منهما بامر على حدة وكان
في قول الشارح بل هو في المعنى بناية ان يقول لا تسكن اشارة الى هذا المعنى حيث اد
لفظ المنافية واقول فيه عناية اخرى وهي الاشارة الى ان من قال الامر بالشيء نهي
عن ضده ليس المراد ان الامر بالشيء المعين هو النهي عن خصوصية الضد حتى يكون
خصوصية الضد المعين ملحوظا للامر بل بان يلاحظ الاضداد الجزئية اذا كانت
متعددة او الضد الواحد المعين اذا كان واحدا كلي هذا المثال يصدق انه
ضد للمامور به ويطلب الكف عنه فالامر بالحركة هو النهي عن فعل ما يضادها ولما
كان ما يضادها الحركة هو السكون حتى بناية ان يكون لا تسكن وثانيهما التنبيه
على ان تعيين الامر والنهي باعتبار المتعلق وهو الشيء المامور به والمنهي عنه
ولا يتجه انه الى السكون وقد مر ان التضمن قد يطلق على ما يتناول الدلالة الالتزامية
في بحث الدلالات بالجملة فيه ماوجد في عبارة الاحكام من لفظ الاستلزام
وما وقع في بعض نسخ المتن من لفظ الاقتضاء وتصريح الشارح بعد تقرير الدليل
مما قال بالتضمن   وقال القاضي ومتابعوه اولا اقول لا يخفى بعد ما نقلنا الخ

المراد من كون الامر هو النهي عن ضده انه نفسه لا انه نظر الفساد ولم تقبل به ما قيل
بعضا من الفضلاء بل المراد انهما حصلا بجعل واحد ان هذا المذهب يرجع
الى القول بان الامر بالشيء المعين متضمن ويستلزم النهي عن ضده اذ من قال
بالتضمن والاستلزام لا يقول ان النهي الالتزام حصل بجعل آخر اذ المفروض
انه لم يرد نهي صريح من الشارع بذلك فح يرجع العينية الى التضمن وبالعكس
ومن هذا القبيل ما قال القاضي واتباعه اولا بانه ونقتصر عليه فانه ثانيا لانه
رجع عن القول الاول الى القول الثاني هكذا ينبغي تحقيق ذلك   اما الا
فلان الكف عن الضد هو مطلوب النهي اقول فيه نظر لان هذا انما يلزم اذا كان
مطلوبا بالذات وقصدا اما اذا كان مطلوبا تبعا لا قصدا فلا يلزم الا الشق
باهو طلبهم وتضمنه وهذا كان ايجاب الفعل ايجاب للمقدمة مع ان الآمر
قد لا يتصور المقدمة حين الامر ولم يكن ذ شعور بها مع انه لكن كان مامورا
به بهذا الامر وقد عرفت ما نقل عن العلامة انه لا يلزم من كون المقدمة مامورا
به ومطلوبا كونه مشعورا به للآمر حين الامر انما يلزم في كون الشيء مامورا به
مشعورا للآمر به في المامور به اصالة لا مطلقا اقول تحقيق المقام ان يقال ان الشيء
ان الآمر بفعل معين قد لا يتصور حين الامر الكف المامور عن ضده لا خاصا
بان يتصور اضدادا معينا واضدادا معينة بخصوصياتها ولا عاما بان يتصور
الاضداد المعينة لا بخصوصياتها بل بعنوان كونها اضدادا للشيء المعين الذي
كان مامورا به او بان يتصور الكف عن المامور به وفسر الضد العام بكليهما
وذلك وجداني اذ ظاهر ان من امر عبده بفعل حين لا يجب ان يتصور حين
الامر اضداد ذلك الفعل المعين بخصوصياتها وذلك ظاهر وكذا الامر عليه في

ذهنه حتى مفهوم لفظ الضد ولا مفهوم لفظ الكف على ما لا يخفى على من راجع
وجدانه بعد سلامة الفطرة وعند هذا ظهر ان ما وقع في كلام بعضهم من الفرق
بين الضد الخاص والضد العام ليس على ما ينبغي اذ كما يلزم حين الامر بقصود
الضد الخاص لم يلزم تصور الضد العام بشيء من المعنيين فالحكم في الخاص اظهر
لهذا توهم هولاء الفرق وزعموا ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام بمفهوم
بعضه دون الخاص وقد نقل الدهرسبوجه من اقسام الخطاب في الخطاب
توجيه الكلام الى الغير للافهام على ما مر ولا شك ان الخطاب الصريح اذا توجه
الحد لا بد له من ان يتصوره ويتصور ما يتعلق به كالمامور به والمنهي عنه ولكن
اذ اريد بالخطاب بالاصالة والخطاب بالتبع حتى لا يلزم للمخاطب الشعور به لهذا
كثيرا ما يلزم من الكلام معاني لم يكن مقصودا للمتكلم ولم يكن يشعر السامع ويجيء في
بحث المنطوق والمفهوم ان منطوق الكلام قد لا يكون مقصودا للمتكلم ويسمى ذلك
دلالة اشارة وضرب لها امثلة منها قوله في النساء انهن ناقصات عقل ودين
قيل وما نقصان دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي اي نصفه وهذا لم
به على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود
لكن لزم منها ومنها قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين
علم منها ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الايتين الى
غير ذلك من الامثلة ولا شك ان مثل هذا الحكم المستنبط بهذا الطريق كان حكما
وخطابا مع ان المخاطب لم يتصوره فان قلت ذلك لا يتصور في اوامره تعالى قلت
ليس النزاع في خصوصية المادة وما كان بالنظر الى ما هو خارج عن مفهوم
اللفظ بل النزاع في ان مقتضى صيغة الامر ماذا وقد مر ذلك في بحث المقدمة

وك

وكذا فان الامر لا بد له على الفور على ما نقلنا عن العلامة فعلم ان ما
لزم من الخطاب الصريح وان لم يلزم بمقتضى الصيغة بعد الى المخاطب كان
حكما وخطابا بالتبع لم يكن خطابا صريحا وايضا لا غرض يتعلق للفقيه الا بان
ضد المامور به حرام ام لا واما انه حرام بمعنى كونه منهيا عنه صريحا واصالة
فلا يتعلق به غرض الفقيه وذلك ظاهر فاذا كان كذلك علم ان الحق الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده اي عن جميع ما ينافيه بمعنى انه يلزم ذلك من كلام الآمر
وان لم يكن له شعور به فثبت انه لا مدخل في ذلك لكون الضد المنهي عنه خاصا
او عاما اذ ذلك انما يكون مؤثرا اذا كان الآمر يتصور الضد وهو كذلك وكذا ما هو
مقدمة الواجب واجب بايجاب ما هو مقدمة له بهذا الطريق بعينه ويجيء
في تقرير دليل من قال بالتضمن بان مدار المسئلتين على ما حقق واحد وهو
ان المراد انه يلزم ذلك من الخطاب وان لم يكن مقصودا للآمر ومن قال بان
الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد وان مقدمة الواجب ليست بواجبة
كان نظره الى ان الخطاب وما يتعلق به لا بد ان يتصوره المخاطب بناء
على حمل الخطاب على ما هو الصريح ولما لم يكن متصورا حكموا بان الامر ليس
يستلزم النهي والمقدمة ليست واجبة بايجاب الواجب بالاصالة على ما ينادي
عليه دليلهم فهو لا ان نازعوا في تسمية مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح
بالخطاب فليس نزاعا متعلقا به ومع ذلك فقد عرفت ان بعض اقسام المنطوق
كذلك ان نازعوا في لزوم ذلك الحكم من الخطاب الصادر عن الآمر فهو مكابرة صريحة
على ما علمت وان حمل الكلام بالخطاب الصريح بمعنى ان الامر بالشيء ليس امرا
صريحا بالمقدمة ولا يستلزم النهي الصريح عن الضد فليس نزاعا لمن قال ان الا

بالشيء امر بالمقدمة وان الامر بالشيء نهي عن ضده لما عرفت مفصلا وهكذا ينبغي تحقيق هذا المقام والتكلان على التوفيق اعترض عليه بان
المراد بالضد حاصله ان ما يكون سببا له في انتفاء اللازم هو الدخول
حين الامر هو نقيض الضد الخاص المعين بخصوصه ومراد من ان الامر
بالشيء نهي عن ضده انه نهي عن الضد العام والملازمة هو تصور الضد العام
فالمنفي جزء لازم والملازم جزء منفي ثم نقيض لاثبات كون اللازم مقتضيا وهو
نقيضا انتفاء اللازم بعد حمله على الضد العام الذي لم يكن ضد هو لا مشروطا
منه واما الضد العام فنقله حاصل لان الآخر الدليل ههنا معارضة في
المقدمة الاستثنائية بعد حملها على ما لم يكن به بيانا هذا وقال في شرح الشرح كلام اعتراض
منع المقدمة الدليل والجواب دفع له لا كلام على السند وليس الاعتراض معارضة
لا في الدليل لنفيه المقدمة دون المدعى ولا في المقدمة لانه لا معنى للمعارضة
في المقدمة التي يدعي المستدل كونها ضرورية اقول فيه نظر اذ كما لا معنى للمعارضة
في المقدمة التي يدعي المستدل بديهيتها بل لو امكن كان ينبغي منع كونها ضرورية
كذلك لا منع مقدمة ادعى المستدل كونها ضرورية بل لو امكن كان ينبغي بين بديهيتها و
الوجه في ذلك ما قلنا ان المعترض بين اولا ان ما كان ضروريا جزء لازم ثم استدل
على بطلان نقيض اللازم ويمكن حمل الكلام على منعه والمذكور بعده كان سندا
لكن الاول اظهر والصق بقوله ولو سلم فتامل ثم اقول اللازم من كلام المعترض
انه بتصور الضد العام وانت تعلم ان ذلك لا يكفي للمنع في الدليل اذ يكفي
للمستدل ان يقول لا يلزم تعقل الكف منه وان سلم انه يلزم تعقل الكف عن الشيء
المامور به كما اشار اليه احد تعرضه وانما يلزم النهي عن الكف وذلك اوضح وهذا

هذا اشارة الى التوجيه احسن للمتن ينبغي اذا حمل الضد العام على ان يتصور
الاضداد الجزئية بعنوان كونها اضدادا فالكلام ما قلنا وان اريد به الكف
ثم انه لا يبعد عنه لكنه خبر البحث وانت تعلم تعلقنا بعض جزء لا يهمنا الصواب
الاكتفاء في توجيه المتن بالاول فانه تمت بل هو تام اقتضاء سيجيء عند تقريب
دليل التضمن انه لو صح دليلهم لادى الى الوجوب بعض الكف عن الكف الكل
امر بشيء وذلك باطل قطعا مع انه لا يلزم من عدم تصور الكف عن الكف عدم تصور
الكف عن المامور به فتامل وذلك اوضح المقصود منه وضوح معنى الكف الذي
هو الضد الذي كان الكلام فيه لا الكف المطلق بل كالكف عن الفعل
الى متعلق امر اي الى ذات الموصوف حاصله انه لا يعتبر فيه اضافته الى
غير الموصوف كالتحيز الثابت للجسم بالاضافة الى الحيز والحدوث الثابت له
سوى اسم بالاضافة الى العدم وبالنظر الى انما فسر المراد به في الواسطة
في الاثبات على ما هو عليه لفظ النظر بل في الواسطة في العروض احترز به
من المتقابلين بالعرض ويخلف المتضاد بحسب اقسام المتقابلين
لم يجتمعا في محل واحد هو الآمر الناهي او المامور ان جعلا مبنيا للمفعول واما
جعل المحل هو الفعل لجعله مبنيا للمفعول على ما يستفاد من شرح الشرح
فلا يخلو فيه نظر لان اتصاف الفعل بالنهي عن الضد يكون بالعرض وكان
وصفا له باعتبار المتعلق وليس الفعل محلا له حقيقة مثل حسن الغلام وما ذهب
اليه في الوصف بحال المتعلق في شرح التلخيص في تعريف الدلالة من ان
الفهم وان كان صفة للسامع دون اللفظ لكن فهم المعنى من اللفظ صفة
للفظ ففيه نظر لان هيهنا فهما وفهما متعلقا بالمعنى والتركيب منهما والاول

لا شك انه صفة القائم وهو السامع ولا شك ان صفة الشيء اذا اخذ مقيدا
باضافته الى شيء آخر بان كان التقييد داخلا فيها لم يجز انه صفة لموصوف
آخر وكذا المركب وهو ظاهر فحصل منها صفة للفظ وهو كونه بحيثية يفهم المعنى
منه على ما حققته في حاشية عليه وكذا فيما نحن فيه تحقق وصف اعتباري هو
صفة للفعل حقيقة هو كون الفعل بحيث نهي عن ضده لكنه ليس حقيقة النهي
عن الضد والكلام فيه   مع ضد الآخر ومع خلافه وكذلك الخلاف بناء على ان
الخاصة المشهورة للمتخالفين هو اجتماع كل مع ضد الآخر ومع خلافه الا انه
دخل له في البناء ولهذا لم يتعرض له في البناء بل اقتصر على التعرض لاجتماعه
مع الضد   وهو الامر بضده اقول ان اراد ان الخلاف يقتضي ان يجامع
احدهما كل ما يضاد الآخر فذلك ممنوع اذ السواد مخالف للحرارة ولا يجامع
البرودة التي هي ضد للحرارة لكونها ضدا له ايضا وان اراد لزوم اجتماعه مع ضد
الآخر في الجملة فنقول عدم النهي عن ضد المأمور به ضد للنهي عنه ويجوز اجتماع
الامر بالشيء معه بان لم يتعلق امر من الآمر متعلقا بضد المأمور به ويكون النهي
بفعل ضد المأمور به من حيث انه متضمن لترك المأمور به لا لانه فعل خصوص
ولا يبعد ان يكون الشيء ضد الامر الاظهر ان يقول ولا بعد في ان يكون
الشيء خلافا للامر وضدا لضده كالثالث الذي ذكرناه آنفا وما في شرح الشرح
ان الخلاف لازم منه بطريق الاولى فالاولوية ممنوعة   اذ البقاء في الحيز الاول
بعينه اقول فيه مناقشة ظاهرة اذ البقاء صفة وجودية فكيف يكون عين العدم
والظاهر ان المراد ان السكون في الحيز الاول هو بعينه عدم الاشتغال في الحيز الثاني
اقول هذا انما يصح على رأي من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة كالفلاسفة

على رأي جمهور المتكلمين فهما وجوديان وليس احدهما عين الآخر واما الاعتراض
بان هذا انما يتم في مثل الحركة والسكون مما يكون احدهما عدم الآخر بخلاف
الاضداد الوجودية فيه ما في شرح الشرح فما تعجب منه وقال لفظ مثلا في عبارة
الشرح للاشارة الى ان هذا مثال لا يصلح ان يحمل دليلا على القاعدة الكلية
ثم اقول يمكن دفعه بان يراد وهو انه لا قائل بالفصل فاذا ثبت في البعض
ان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده ثبت في الكل وفيما فيه اقول واعلم
ان هذه كلها على تقدير كون النزاع معنويا على ما هو الظاهر من تقرير الدليل
الاول اما لو كان لفظيا على ما اشار اليه آنفا وقد اشير اليه في الدليل الثاني
بقوله وانما يختلف التعبير فاندفع الكل   الجواب بعضه ان النزاع انما هو في
ان الامر الايجابي هل يستلزم بحسب مفهومه النهي عن الضد لزوما عقليا
لا بدليل من خارج وح لا نم ان الذم على الترك من اللوازم العقلية للامر وانما
يكون كذلك لو فسر امر الايجاب بطلب فعل يذم على تركه حتى يكون الذم على الترك
داخلا في مفهومه وقد فسر بالاقتضاء الجازم وح لا يلزم خطور الذم
بالترك بالبال اقول ما يفهم حاصل للآمر ولا يلزم تعقله اصلا لا فرق
الى الايجاب
من الفرق بين حصول الشيء وتعقله وعلى التقدير الثاني فتعقله لا يلزم تعقله
لا خاصا ولا عاما حتى يلزم خطور الذم على الترك بالبال ولو سلم انه لا بد
من تعقله فاللازم تعقل الايجاب الجزئي المتعلق بالفعل المعين الذي
حقق الشارح ان النزاع فيه انه عين النهي عن الضد او متضمن له وتعقله
لا يستلزم تعقل الذم والترك لانهما معتبران في هذا المفهوم الكلي بجزئياته اذ لا يلزم
عرض لها هذا اقول قد عرفت ما هو التحقيق فيها ان من قال بان الامر بالشيء

يتضمن النهي عن ضده لا نقول بانه لا يتحقق له معنى الا ايجاب عند الامر متعلق
وتصوره بل المراد باللزوم اعم من اللزوم العقلي واللزوم الشرعي يعني ان الشارع حكم بذلك
اللزوم لا الشرع والحاصل انه اذا امر الآمر بفعل فبصيغة ذلك الامر يلزم
ان يحرم ضده والقاضي يقول ذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وبهذا
النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة
الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر كما علمت شرحا
بل ينبغي انه لا يعقل فان قلت عدم الفعل لما كان ازليا خرج عن ان يكون مقدورا فلم
يتعلق به الذم قلت العدم لم يكن مقدورا بمعنى ان يفعله القادر لكن كان
القادر مقتدرا على ان يوجد الفعل بدل العدم كان مقدورا بمعنى ان له ان
يقطع استمراره بالفعل وان يبقى استمراره بتركه وتعلق القدرة بهذا المعنى بالعدم
يكفي لتعلق الذم والمدح به وكونه مكلفا به باعتبار ابقائه فالنهي طلب
كف عن فعل لا نفي كف لو كان النهي طلب كف عن فعل هو كف فيلزم ان يكون
لا تكف نهيا ولو كان الامر طلب فعل غير كف لم يكن مثل كف امرا وقد عرفت
تحقيق ان الامر والنهي طلب واحد الا انه ايجاب او تحريم من جهتين وقد علمت انه
يكون ايضا امرا ونهيا من جهتين فلا نقض ولا حاجة الى ذكر في تعريف الامر الى قيد
غير الكف في تعريف النهي الا انه طلب الكف عن الفعل الى لا من الكف فيلزم
ما ذكرنا فتامل الجواب عنه قد تقدم وهو منع ان ما لا يتم الواجب الا به
امر الحق بان الامر بالشيء يتضمن النهي عما شرط الشارع في الفعل المامور به التحرز
عنه اذ ذلك يصير شرطا شرعيا وقد عرفت ان هذا الحكم مسلم في الشرط الشرعي
وان الصم فيكون الامر بالصلوة نهيا عن كل ما ينافي الصلوة شرعا ثم فعل لو

او ان ثبت الكلام في البعض ثبت في الكل بناء على عدم القول بالفصل ثم لا يخفى
ان هذا الجواب انما يتم على رأى المص حيث لم يقل بوجوب المقدمة غير
الشرط الشرعي واما على رأى الجمهور القائلين بوجوب مقدمة الواجب اذا
كان مقدورا مطلقا فكان الدليل تاما وقد علمت وجه اتمامه ثم الدليل المذكور
انما يدل في امر الايجاب دون الندب لانه لا يكره ان لا نفعل غير الضد
لا يكون تركا للفعل مترك الفعل فعل احد اضداده فالنهي وهو طلب ترك
الفعل طلب فعل احد اضداده وهو معنى الامر بالضد واعترض انه ثم
العلامة بان هذا بعينه هو المتمسك الثاني للقاضي الا انه في مادة جزئية
دون هذا فاختار المحقق ان ومنه بان ذلك لا يفتقر الى هذه المقدمات وان كون
الترك مثلا بل يكفي ان السكون عدم الحركة فالنهي عن الحركة طلب عدمها وهو
معنى الامر بالسكون كذا في شرح الشرح اقول هذا الكلام انما يحسن لو قال انه
هيهنا لم يقل ذلك بل قال ترك السكون هو الحركة وذلك موقوف على كون
ترك السكون مثلا وان ذلك الفعل هو فعل ضده الذي هو الحركة فهم هذا الاعتراض
يمكن دفعه عن المص بما ذكره حيث جزم قول الشارح ترك السكون هو الحركة الى قوله
فالنهي عن الحركة طلب عدمها وهو معنى الامر بالسكون الجواب اما اولا الاعتراض
عليه العلامة بان ذلك انما يلزم لو اريد انه امر بجميع اضداده اما لو اريد انه
امر بفعل احد اضداده على ما يشير اليه تقرير الشبهة فلا وذلك بان يراد انه
امر بضد لم يكن نهيا عنه ثم اجاب جنه في شرح الشرح وقد تابعه غيره
بان المراد بالواجب اعم من المعين والمخير فيلزم ان يكون كل من الزنا واللواط
واجبا مخيرا اثنا يا اعلى انه اذا ترك احدهما الى الآخر على قصد الامتثال والاتيان

بالواجب اقول فيه بحث اذ للمستدل ان يقول اذ اتى الشارع لا بفعل
كذا فاذا علم ان ذلك الترك المطلق انما يكون بنفس فعل ضده ما هو في قوة ان يقول
افعل ضده فاذا نهى بعض اضداده علم ان المراد افعل ضده حال نهيه عنه
فهذا بمنزلة المستثنى من كلامه فتامل فيه ثم اعترض بان الالزام يتناول وجوب
الزنا ونفي المباح وارد على القول بكون الامر بالشيء نهيا عن ضده لاستلزامه
حرمة الصلوة من حيث انها ترك الحج وبالعكس وحرمة المباح لكونه تركا
لضد الواجب فلا وجه للتخصيص واجاب عنه في شرح الشرح ان هذا ليس
الزاما على ان النهي عن الشيء امر بضده بل على المقدمة القائلة بان ترك
الشيء نفس فعل ضده حتى لو اشتهر الطاردون على تمسك القاضي لم يرد عليهم
ذلك وليس في مقدمات القول بان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كل فعل شيء
نفس ترك لضده حتى يلزمهم حرمة الواجبات والمباحات المضادة له انتهى اقول
حاصل كلامه يرجع الى ان المص اثبت الالزام المنقطع ونفي المباح من الدليل
الذي ذكروه على ان النهي عن الشيء امر بضده بناء على اشتماله على قولهم ترك
الشيء نفس فعل ضده لا من الدعوى ولو الزم الفساد من الدعوى حينئذ الزم
من دعوى كون الامر بالشيء نهيا عن ضده ايضا وليس في دليل كون الامر بالشيء
نهيا عن ضده مقدمة يلزم منها ذلك فلهذا خص الالزام بهذا اقول وعلى
تقدير ان يكون الالزام من الدعوى نقول لا يلزم شيء من الفساد على دعوى
كون الامر بالشيء نهيا عن ضده وذلك لان الامر بالشيء انما يكون نهيا عن
ضده في وقت كونه مامورا به لا دائما والشيء لا يكون مامورا به دائما بل في
بعض الاوقات فيمكن فعل ضد الواجب والمباح في وقت آخر وذلك بخلاف

النهي

النهي عن الشيء فان النهي يدل على الدوام والتكرار فما يلزم على هذا هو حرمة
الحج والاكل في وقت الصلوة وحرمة الصلوة في وقت الحج وذلك واضح لا يخفى
هذا ينتقض بالواجبات الدائمة الوجوب كالايمان لانا نقول هو من قبيل
الادراك دون الافعال ومع تقدير تسليمه فليس من قبيل ما يضاده فعل من
الواجبات بل هو شرط لصحتها وايضا ذكر حرمة الواجبات ليس على ما ينبغي لان
ما ذكره المص هو الزام وجوب المحرمات والظ ان هذا مختص بصورة الطرد
فهذا ليس مشتركا واما ان مثله وهو حرمة الواجبات يرد على الاول فلا ينافي تخصيص
هنا بالثاني على ان التخصيص بالذكر لا ينفي جريان مثله في الاول ايضا بل يحتمل
ان يكون هذا من قبيل الاكتفاء بالذكر ههنا لانسياق الذهن الى جريانه
في الاول وبالجملة لا وقع لمثل هذا الايراد بعد تمامه   واما ثانيا فلانه يستلزم
نفي المباح اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام اشارة الى ان بناء لزوم نفي المباح
على دعوى ان ترك الشيء نفس فعل ضده لا انه يتوقف عليه فكان فعل الضد
من قبيل مقدمة الواجب فكان واجبا على ما هو دليل الكعبي حتى يجاب بمنع
كون مقدمة الواجب واجبا اذا كان شرطا عقليا او عاديا على ما هو المختار من
مذهب المص وكذا الايراد على ما ذكره بقوله واما ثانيا آه ان الكف وان كان
هو الكف دون الاضداد الجزئية لكن لا يمكن الكف عن الشيء عقلا او عادة
بدون الاشتغال باحد الاضداد الجزئية على ما مر لان هذا ايضا مبني على مذهب
المص القائل بان مقدمة الواجب العقلية والعادية غير واجب على انه
لو سلم لنا من ذلك فنقول المط كون الامر بالشيء هو نفس النهي عن الضد اي
الضد الجزئي واللازم على ذلك التقدير هو انه يستلزم له وهذا ليس هو

الدعوى في هذا المقام وحاصل الجواب الثالث هو حل الدليل بمنع ان النهي
هو طلب الترك الذي هو فعل الضد بل هو طلب الكف من الفعل فان قلتم
فالكف يعني ليس مرادنا بان النهي عن الشيء هو الامر بضده الا انه امر بالكف
عنه وليس بحثنا الا فيه اجاب بانه صرح بعض الشراح لفظا في موضعين بل هذا
لا يصلح محلا للنزاع والبحث لان كون النهي عن الشيء امرا بالكف عنه اظهر من
ان يستدل عليه سيما بهذه المقدمات الضعيفة وتقريره مقدرا اي نبين
الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده المشتمل على ان ما لا يتم الواجب الا به كان
واجبا اشار بذلك الى الجواب بمنع الدليل بطريق لا مرجح هنا من منع هذه
المقدمة على ما هو منصب السائل وانت عرفت ثبوت هذه المقدمة على هذا المذهب
ايضا وعلى ما عرفت من الفرق بين الاوامر والنواهي من حيث اقتضاء الثاني
الاستيعاب دون الاول انه على لزوم حرمة الواجبة نفي المباح فان الامر بالشيء
هو النهي عن ضده وانه لا حاجة للتخصيص فتذكر الذين فروا من طرد
الحكم في النهي اي مطلقا لا بانه نفسه ولا بانه يستلزمه لا طلب الكف عنه الذي
هو ضده اقول هذا ميل الى ان النزاع في كون النهي عن الشيء امرا بضده
في انه امر بضده الذي هو الكف وقد علمت مرارا انه ليس محل النزاع ثم ان
الشارح لم يتعرض لبيان ان هذا المذهب لا يصح في كون الامر بالشيء نهيا عن
ضده لان ما مر من ادلته لا يتوقف على ثبوت المذهب الآخر وهو ان المطلوب
في النهي هو الكف بل يصح في الدليل الثاني لمذهب المتضمن بتعميم حيث ذكر فيه
وهو اما الكف فرضه او نفي ضده على الراجح وفي الدليل الاول لهذا المذهب
بين الكلام على تفسير الواجب بما يذم تاركه ويرد على هذا التوجيه انه على

هذا

هذا المذهب ايضا وهو ان المطلوب في النهي هو النفي لا شك انه لا يتصور ترك
الفعل وتعقله بدون الاشتغال بفعل يضاده ولهذا معنى مثلا لا يفعل شيئا
من التكليف بالمحال مستلزم وجوبه وهو معنى الآخر والجواب ان هذا اغراما
هو المختار من المصنف على ما عرفت مرارا واما فرارا من الالزام فقطع ما عرفت
انه لا يرد مثل هذا في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده اذ الامر لا يستدعي استيعاب
الوقت فانه مع اعراض العلامة يلزمه على تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن
ضده على ما عرفت مفصلا واما المزوم ابطال المباح وكونه واجبا فقول
فيه بحث اذ كما يلزم على تقدير كون النهي عن الشيء نهيا عن ضده نفي المباح
لاستلزام كونه حراما والجواب ما قد عرفت من ان الامر لا يستلزم الاستيعاب
بخلاف النهي فتذكر اقول في تقدير الطرد يلزم ان يكون الامر بالشيء
نفس النهي عنه او متضمنا وكذا العكس ويرد ذلك في صورة كان هناك اضداد
ثلث وما فوقها وذلك حالا شك فيه وتوجيهه ان الامر باحد هذه اذا كان نهيا
عن جميع اضداده كان نهيا عن كل واحد من الباقين فكان نهيا عن
احدهما والنهي عنه هو الامر باحد اضداده فكان امرا بالباقي والامر بالباقي
هو النهي عن كل ما يضاده ومن جملته الضد الاول الذي كان مامورا به
فلا وجه لورود ذلك والجواب ان الامر بالباقي انما هو على سبيل التخيير لانه
نزوم الواجب المخير والامر بالواجب المخير انما يكون نهيا عن ضد لا يكون
فرد لذلك الواجب وذلك ظ فان معنى الامتثال حقيقة وذلك اورد
في صورة تفسير الاجزاء بالامتثال بان الاتيان بالمأمور به على وجهه كيف
الاجزاء بهذا المعنى وصرح بانه نفس حقيقة وذلك لانه معنى الامتثال

سوى الاتيان بالمامور به على وجهه وفي صورة تقضيه سقوط القضا او رد لفظ
الاستلزام اذ لم يقل احد بكون الاتيان بالمامور به هو نفس حقيقة سقوط
القضا ثم المراد بسقوط القضا دفع وجوبه على ما مر اذ على تقدير الاتيان به لم
يجب القضا حتى يسقط والمراد ما يتناول الواجبات التي لا قضا لها اي لو كان له
قضا لم يجب الاتيان به قال في المنتهى الغرض من نقله انه يمكن حمل النزاع
لفظيا ولا يخفى ما في قولهم هنا قطعا من اشعار المنتهى اي مذهب القائل ساقط
او ان القضا ساقط معلوم قطعا واتفاقا ان اريد بالامتثال الاتيان
بالمامور به على وجهه لم يكن للملازمة معنى وان اريد به انه يخرج عن العهدة فخلافه
التسليم فان مذهب عبد الجبار هو انه قد ادى الواجب واتى بالمامور به وخرج
ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة حيث قال لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول
اذا فعلته اثبت عليه واديت الواجب ويلزمه القضا مع ذلك وهذا يشعر بانه
ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل في انه هل يصير بحيث لا
يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر كذا في شرح الشرح اقول وعلى هذا كان
نزاعه معنويا لا لفظيا لان المعنى وهذا هو الشق الاول الذي نقله عن المنتهى و
اشار الى الثاني لان النزاع في المعنى فلم يحتج الى اجراء الدليل معه فيندفع الاعتراض
المذكور بانه اجرى على تقدير ان يكون من اهل المعنى بان يقول لا يخرج عن
عهدته بذلك الامر واما انا قال بانه يخرج عن عهدة الواجب بهذا الامر لكنه يقول
يمكن ان يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر فلا كلام معه وعلى الاول فما
الدليل ينهض عليه ولم كان بطلان التالي مقطوعا به فلو اتى به بعد ذلك لكان
تحصيل الحاصل قال في شرح الشرح لا قضا في الاتيان به ثانيا لا يكون الامر

به اولا بل يمتثل فلا يكون تحصيلا للحاصل فلا يتم الدليل الثاني على انه قد
لا يسلم ان القضا عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء بل عن
الاتيان بمثل ما وجب اولا لا بطريق اللزوم اقول في الجواب عن الاول انك قد
عرفت مرارا ان من صلى صلوة معينة فالواجب انما يحصل في ضمنها لا انها حاصلا
واجبة بل الواجب هو اربع ركعات مثلا وذلك يحتمل هيئات متكثرة وطرق
متعددة والواجب الذي لا يجوز تركه هو الطبيعة الكلية الحاصلة لتلك الهيئات واما
كل واحد منها بعينها فليست بواجبة بخصوصها ولهذا يجوز تركها مع تحقق
في ضمنها الواجب على هذا فقول ما كان واجبا بالاوامر انه قد جاء به بتمامه
وليس هذا الا الطبيعة من حيث هي فاذا لم يسقط القضا فقد وجب الاتيان بها
هو الواجب حقيقة مرة اخرى وهو تحصيل الحاصل اي تحصيل الطبيعة من ما حصلت
اولا وليس الواجب الا تحصيلها في الجملة نعم لو كان الواجب هو الفرد الحاصل
بخصوصه لم يكن الاتيان بالثاني تحصيلا للحاصل بل بمثله ولو استفرغ الاستدلال
على قوله والغرض انه قد جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت شيء ولم يكن الثاني
استدراكا لما فات لم يتوجه هذا الايراد اصلا وقد قيل في الجواب عن هذا
الاعتراض موضع النزاع ان فعل المامور به على وجهه هل ينقطع التكليف الحاصل
به ام لا فلو لم ينقطع الواجب ثانيا حين الاول بل يشتمل على وجه لا الامر الاول فلم
يمتثل اولا بالكلية وان وجب بامر آخر لم يتنازع فيه لانه بمنزلة ان يقول
مثلا صل الظهر واذا صليت فصل العصر وقد اشار في الشرح الى هذا في
الجواب حيث قال اقول فيه نظر لان قوله ان وجب بالامر الاول فلم يمتثل
اولا بالكلية مم وهو عين المتنازع فيه اذ الكلام في ان الاتيان بالمامور به على وجهه

وهو حقيقة الامتثال قد حصل ومع هذا لا يسقط القضاء بل يجب الاتيان
بمثله وايضا هذا على تقدير تمامه كان دليلا آخر كما يظهر بالتامل بل هذا
الذي ذكره يدل على التقرير المنقول عن المنهي في الجواب عن الثاني ان هذا
القيد اعني استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء انما اعتبر المصنف في تعريف
القضاء وقد مر انه على تقدير ان يكون القضاء عبارة عن الاتيان بمثل الواجب
اولا بطريق اللزوم كان لزوم تحصيل الحاصل على الوجه ما عرفت ولا يبعد ان
يقال ان هذا الدليل متضمن للزوم فسادين احدهما تحصيل الحاصل وثانيهما
خلاف الفرض وذلك لان القضاء استدراك ما قد فات وهو خلاف الفرض اذ
الفرض انه قد جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت شيء الا ان الشارح جعلهما دليلا
واحدا وجعل الجزء الاول لزوم تحصيل الحاصل لكن الحق انه دليلان فافهم
واذا تبين خلافه وجب مثله بامر آخر فهذا اجيب بما نقل [illegible] في شرح
الشرح لا يخفى ان هذا بعيد اذ لم يعهد للمجتهد [illegible] الاداء والقضاء ولكن
فيمكن ان يتوهم ذلك في كل قضاء فلا يوجب قضاء حقيقة قطعا اقول يمكن ان
يقال في دفع الاول ان مراده انه اذا اوجب الصلوة بظن الطهارة فاذا لم يتبين
فساد ظنه لم يجب عليه الاعادة واذا تبين لزم عليه مثله في وقت آخر فالمراد
بوجوبه بامر آخر هذا وفي الثاني انه ليس ببعيد ان يتحقق انه ليس بقضاء حقيقة وله
نظائر في الشرع فان في المنهاج بحكم الفعل المامور قد يتعلق بها على سبيل الترتيب
بان يتعلق باحدهما وبالآخر بشرط فقدان الاول وهو قد يكون بحيث يحرم
الجمع بينهما كاكل المذكى والميتة فانه قد يتعلق الاباحة بالاول والثاني في المضطر
عند فقد الاول [illegible] الجمع او يباح الجمع كالوضوء والتيمم لشرعية الوضوء اولا

مطلقا

مطلقا والتيمم عند العجز عن الوضوء مع اباحة الجمع او سن الجمع ككفارة الصوم
فان من افطر في رمضان بان واقع مثلا فعليه الاعتاق فان لم يستطع فصيام
شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والجمع بين هذه الثلث
مسنون وما نحن فيه من قبيل ما يحرم الجمع بينهما وذلك لانه كان مكلفا بظن
الطهارة اذا لم يتبين فساد ظنه فاذا لم يتبين له ذلك بان ظهر فساد ظنه
فعليه الاتيان بمثله في ثاني الحال ولا يجوز الجمع بين الصلوة بظن الطهارة
التي لم يتبين فساده والاتيان بمثله في وقت ثان واما لزوم انه ليس قضاء
حقيقة ولا اداء حقيقة مع ان صلوة الفجر اما اداء او قضاء لا ثالث لهما فمردود
بانه اداء حقيقة كما يظهر من نظائره لكن وجه تسميته قضاء [illegible] على ما هو من
مذهب القاضي في الصلوة بظن الموت في جزء من الوقت اذا اتى بعد حيث
قال القاضي انه قضاء ومع هذا كان يجب نية الاداء و[illegible] عليه علماء ولو
تنزلنا عن ذلك نقول انه قضاء مجازا وهو صلوة الفجر في الاداء والقضاء
انما هو في الاداء والقضاء بالمعنى العام المتناول لهما ولو كان بمعنى مجازي للفظ
واما انه يمكن القول بمثله في كل قضاء فلا يوجب قضاء حقيقة [illegible] ايضا
يظهر بما قررنا فان ما نحن فيه من قبيل امور يتعلق بها الحكم على الترتيب ولا
يجري هذا في قضاء ما فات من الصلوة بالنوم والنسيان اذ لا ترتيب هنا وايضا
مدار الكلام هنا على ان القضاء عبارة من استدراك ما فات من مصلحة
الاداء ومن هنا كان الواجب هو الصلوة بظن الطهارة وقد اتى بها على وجهها
فلم يفت المصلحة فلم يكن الثاني قضاء وهذا بخلاف ما اذا لم يفعل العبادة
في وقتها اصلا او فعلت على وجه الفساد كما في قضاء الصلوة المتروكة بالكلية

والحج الفاسد واما اذا فعله على وجه الصحة كان ما نحن فيه تلبس فعلها استدراكا
لما فات وبدلا منه لانه فعل في وقته على الوجه الذي امر به عليه ثم قال في شرح
الشرح فقيل الاحسن ان يقال انه مامور بصلوة بطهارة يقينا او ظنا لا يتبين
خطاؤه فكذا فعلهم حتى يتبين الخطاء ظهر ان ما ذكره المامور به اقول لعل مراد
قايله ما ذكرناه وقررناه وكان تعميم كلامه بانه اذا تبين خطاؤه وجب عليه الاتيان
بمثله والذي يجب قضاؤه قد يقال ان قيل الحج واجب موسع وقته جميع العمر
فمتى فعله في اي وقت كان على وجه الصحة يكون اداء فلم سماه قضاء واجيب بان الحج
وان كان وقته موسعا الا ان وقته يتضيق بالشروع فيه كما انه يتضيق اذا
نذر ان يحج السنة وبحثه جوابه انه لا يريد بالقضاء ههنا قوله لكان اتمام
الحج الفاسد يسقط القضاء قضاء الحج المامور به اولا فلانه اللازمة واما يلزم
ان ياتي بالمامور به على وجهه وان اراد به قضاء الاتمام فلا يلزم اشتغاله الاثم وهو ظ
على السابقة لا العمل بحرف الشرع وهو قرينة كونه حقيقة فيه في عرف الشرع
فلهذا كان يقدم على القضاء لانه مجاز فيه بحسب هذا العرف واما قوله فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا في وجوب القتال بعد من موضع آخر الامر بفعل في وقت
معين لا يقتضي فعله فيما بعده قيل اراد بالاقتضاء ما يتناول الندب فان الاقتضاء
اما على سبيل الوجوب او الرجحان وعلى التقادير ان يقتضي صيغة الامر ذلك اي صيغة
الامر يقتضي الاتيان فيما بعد ذلك الوقت لم لا فاذا تحققت القرينة على ان الغرض
لم يتعلق بخصوص الوقت فيدل على وجوب القضاء لكن لا من الصيغة بل من الامر
الخارجي فكان خارجا عن النزاع وكذا اذا قامت القرينة على ان الغرض يتعلق
بالوقت المعين الذي كان مامورا به فيه فانه لا يدل على القضاء اصلا بالاتفاق ثم

الكلام

ثم الكلام في الواجبات والنوافل الموقتة التي لها قضاء وفائدة الخلاف
من قال بان القضاء يجب بالامر الاول فاذا صدر امر من الشارع فالاصل فيه
وجوب القضاء فيقال به حتى يظهر دليل خارج على انه لا قضاء له ومن قال
بان القضاء وجب بامر جديد فاذا صدر امر من الشارع كان الاصل فيه عدم
وجوب القضاء فلا يقضى لو فات الا اذا ظهر دليل خارج على وجوب القضاء
مثل قوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكرها قال في وجوب
القضاء بالامر الاول اقول في هذا التحرير نظر لان الشارح حين تحرير المسألة لم يذكر
الا لفظ الاقتضاء وقد عرفت انه عام يتناول الندب فينبغي ان يقول لو اقتضى
الامر القضاء لاقتضى قول القايل صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة وليس كذلك ولو كان
الغرض الاستدلال على خصوص وجوب القضاء في العبادات الواجبة لم يكن
[illegible] سقط الاقتضاء وما يترتب عليه من دعوى كون الوجوب اخص وثبوت
الاخص يستلزم ثبوت الاعم فائدة بل يكفي ان يقال لو وجب القضاء بالامر الاول
لوجب صوم يوم الجمعة بقول القايل صم يوم الخميس وليس كذلك فلا يلزم
اقتضاء خصوص يوم الجمعة قال في شرح الشرح اعتراض على الوجه الثلثة
الا ان الاول ممنوع لانا لا ندعي اقتضاء خصوص يوم الجمعة بل نقطع بانه لا تعرض
لغير يوم الخميس انتهى ولا يذهب عليك انه لو كان مراد المستدل ذلك كان دعوى
القطع بانه لا تعرض لغير يوم الخميس اصلا بوجه من وجوه الدلالة دعوى القطع
في محل النزاع فمراد الشارح ان صيغة الامر عند القوم تحتمل الدلالة بوجه
من الوجوه في وقت آخر ام لا مع ضرورة المامور به يقتضي ان الامور فعل [illegible]
به الخلف في العزم ونه يكون في وقت وليس الوقت من ذاتياته حتى يكون الخلل

من ان يسقط وحاصل الجواب ان المامور به فعل اذا وقع في ذلك الوقت

ما يقابله في ذلك الوقت مامور به فقضا فصلا له لايجب المامور به اقول ولا

ما يجئ من تحقيق الشرح آخر البحث كان هذا الدليل تماما على اصل الشيب المذكور

فكما ان الدين لا يسقط بانه لا يتمكن في اجله لا يسقط الامر المتعلق

بايجاب اداء الدين بعدم التادية في وقته اقول في الجواب هنا ان وجوب

اداء الدين في الوقت الاخر انما هو من خارج وهو ان الفرض متعلق باحقاق

حقوق المؤمنين وانه لم يتعلق غرض بخصوص الوقت المعين لا لانه انجاز

عنه ولهذا لو فسخ كان صحيحا واذا كان كذلك كان خارجا عن محل النزاع ولم

يكن نظيرا لما نحن فيه فالقياس معه فبالسبع الفارق والظاهر ان هذا هو تحقيق

الجواب الذي ذكره في الشرح فتأمل انما سمى قضاء لان فيه تسليم مثل الواجب

في شرح الشرح لا قضاء فان هذا لا ينافي ما سبق من ان القضاء هو الذي

فعل بعد وقت الاداء وان الاداء هو الذي فعل في وقته المقدر له اولا من غير

اشتراط ان لا يكون سبق له اداء كلصلاة ثانية اقول فيه ان الظاهر في تعريف

القضاء هذا القيد والمأخذ في تعريف الاداء وان لم يعتبر بقيد فيه لكن فهم ذلك

من المقابلة والعرف فهم ذكره هذا قيد المقدر له اولا اذ لا شك بانه اذا فعل في

الوقت المقدر له اولا لم يكن لصلاة ثانية والشرح لما جعل انه معتبر في تعريف الاداء

بل ادى الى انه بلزوم ذلك فيه من جزء كونه جزء للتعريف حيث اورد لفظ الاشتراط

واعلم ان هذه المسئلة لا تختص في [illegible] اذا تعلقنا امرا مخصوصا وقلنا صوم

يوم الخميس فقد تعلقنا امرين وتعلقنا بالمطلق والمامور به هو هذان

الامران او شئ واحد معين فان علم وعبر عنه باللفظ المركب منهما مثل صوم يوم

الخميس

يوم الخميس مثلا فيختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر الاول

لان المامور به شيئان فاذا انتفى احدهما بقي الآخر ومن ذهب الى الثاني جعل

القضاء بامر جديد لانه ليس في الوجود الا شئ واحد فاذا انتفى سقط

المامور به ثم اختلافهم في هذا الاصل وهو ان المطلق والمقيد يجب الوجود شيئان

او شئ واحد يصدق عليه المعنيان ناظر الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان

المطلق والمقيد يجب الوجود شيئان او شئ واحد يصدق عليه المعنيان كما في المركب

المعنيين من الجنس والفصل وما يتحد فيها هل هو يجب الخارج او يجب العقل فان

قلنا بالاول كان المطلق والمقيد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا

بالثاني وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئا واحدا كذا في شرح الشرح في توجيه كلام

الشرح اقول الاوضح ان تقرير هذه المبنية على ان المطلوب الا المقيد لان المطلق

في الامر ليس الا الموجود في الخارج وهو المقيد سواء قلنا بوجود الطبيعة لا بشرط

شئ وهو المطلق ام لا يكون النزاع فيه ان ذلك المقيد بل هو في الخارج شيئان

كما في اللفظ والعقل ام شئ واحد يعبر عنه بالمركب اي باللفظ المركب او بالمفهوم

المركب الذي كان مدلولا عليه لذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق

والمقيد وبه بالتعبير عن المقيد بلفظ واحد فاعلية نا ناظر الى ان في هذا الشئ وهو

ان لا يكون المطلق والمقيد شيئين في الخارج لا بان يصدق المطلق والمقيد على

هذا الشئ الواحد لعدم التمايز بين الكلية جزأ وكذا بين الجزء والجزء الآخر

انما التمايز بينهما في العقل فيصح الحمل نظرا الى الاتحاد الخارجي ولا لم يكن المطلق والمقيد

مع الجنس والفصل اذ لا يحصل من الصلوة ومن تقييدها بالوقت المعين

نوع حقيقي له وحدة حقيقية بل ليس هذا الا شيئا اعتباريا بناء على ذلك نقول

ونظر في ذلك اشارة الى انه نظر فيه فان قلت ما صدق عليه الثاني هو جنس في نفسه
ليس مركبا في الخارج من هذين المفهومين كيف ولو كان كذلك لكان كيانا حسيا لا
لطيفا فيه على موجود خارجي قلت كما ان الجسم موجود في الخارج كذلك الجسم الابيض
وذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي كون التركيب منهما حقيقيا كما في هذا المثال قوله
الاظهر في توجيهه بخلاف ان الظاهر في العبادة المؤقتة هي تلك العبادة والوقت
قيد له خارج عنه لكنه يحتمل ان يكون شرطا او ظرفا به حتى لا يصح شرعا بدونه او لا
يجعله الشارع شرطا في صحتها بل في كمالها اذا كان فيه اصل وجوبها ونفس
فيه وجه لا يكون المسئلة مبنية على الخلاف الذي ذكره اذ فيه بعد اما اولا فلان
بناء العرف واللغة على تدقيقات الفلاسفة بعيد جدا ينبغي واما ثانيا فلان ما ذكره
كان يحقق هو ان القضاء كان واجبا بامر جديد اذ قد تقرر في الحكمة ان لا تمايز
بين الجنس والفصل في الخارج والاليق ان يحمل على ما قرره في المواقف وفي التقابل
بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول ان نقول ليس كلامي مبنيا على هذا حتى
يندفع بما قررته الحكمة بل بما قررنا ولا يخفى ان ذلك الاحتمال يحتمل صحيح اظهرها
ذكره فينبغي ان يحمل عليه ثم بعد التنزل عن ذلك اذا كان هذا الخلاف يحتمل ان يكون
مبنيا على ما ذكره ويحتمل ان يكون مبنيا على ما قررنا فلا يتعين الجزم بالاول ثم
يمكن ان يورد على ما قرره في المواقف بانه في صورة كان التركيب الذهني عين
التركيب الخارجي بان يكون الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة كان
للجنس وجود ممتاز عن وجود الفصل نظرا الى اتحاد الجنس مع المادة والفصل
مع الصورة فالجنس الموجود في ضمن المادة صدق عليه انه موجود بوجود ممتاز
عن وجود الفصل الموجود في ضمن الصورة فاذا سقط الامر باحدهما لا يسقط

الامر

الامر بالآخر نعم اذا لم يكن التركيب العقلي عين التركيب الخارجي كتركيب السواد من اللون
وقابض البصر كان الامر على ما ذكره وتمام تحقيق ذلك يطلب من تعليقاتنا على
التجريد   قال المطلق الفعل الجزئي اقول قد عرفت ان هذا ظاهر بناء على ما
من المص من اختيار كون الامر لا يدل على الكل ولا على المرة بل يطلب به الطبيعة
من حيث هي كذلك ويمكن دفعه بالتامل ثم اقول قد صرح صاحب المفتاح
في بحث التعريف باللام بان الخلاف في ان اسم الجنس هل هو موضوع
للطبيعة او للفرد المنتشر مبنيا على المصادر الغير المنونة واما فيها فالاجماع
على انها الطبيعة من حيث هي فما اختاره المص مخالف للاجماع ويمكن دفعه
ايضا بان ما ذكره صاحب المفتاح في مدلول لفظ المصدر بحسب اللغة و
ما ذكره المص كان مبنيا على انه لما كان المطلق هو الطبيعة لكنها ليست موجودة
الا في ضمن فرد ما كان المطلق بالآخرة هو فرد ما فيكون المطلق هو الفرد وكان مقتضى
العقل لا مدلول اللفظ حتى ينافي ما نقله من الاجماع اقول ثم لا يخفى انه لو كان
مراد المص ما ذكرنا وهو ان المطلق هو الطبيعة لكن لما لم تكن الطبيعة موجودة الا
في ضمن فرد ما اذ لا يمكن وجودها مجردة عن الافراد وجب الاتيان بفرد ما لم
يتوجه ما ذكره الشارح عليه اذ كلامه على هذا ليس مبنيا على عدم الفرق بين الماهية
الماخوذة بصفة الاطلاق والكلية وبين الماهية لا بشرط شيء بل على ان
الماهية في غير ضمن الفرد امتنع وجودها اذ وجودها بهذا النحو لا يكون الا
بصفة الكلية بل صرح لم يكن النزاع بينه وبين من يقول المطلق هو الطبيعة الا
لفظيا فقوله المطلق مقيد اراد به ما هو مطلوب على ما عرفت وقول القائل
المطلق مقيد اراد به المطلق الاول فتامل   قال فقد برأت الذمة اي من حيث

بخلاف ما اذا حمل على التاكيد قال الآمدي هذا معارض بما يلزم في التاكيد
من مخالفة ظاهر الامر من الوجوب او الندب او القدر المشترك بينهما
للقطع بانه ليس ظاهرا صريحا في التاكيد واذا تعارض الترجيح بقي التاسيس
سالما مع ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في نفس الامر واعترض عليه
بان ترجيح التاسيس معارض بما سبق من ترجيح التاكيد بكون التكرار فيه
اكثر نعم لو قيل تعارض الترجيح فبقي الاحتياط سالما لكان وجها كذا في
شرح الشرح اقول ما ذكره الآمدي هو توجيه ايضا بان في صورة حمله على التاكيد
لم يلزم استعمال صيغة الامر في غير معناها من الوجوب او الندب او القدر
المشترك اذ لا شك ان صيغة الثاني في جاني زيد زيد لم يدل الا على ما دل عليه
الاول ولم يكن مستعملا في غير معناها الحقيقي وقع التعارض بين العطف
المقتضي للتكرار وبين مانع مقتضى العطف وهو التكرار وذلك المانع مثل
التعريف وجزءه عام انه اقتضاء كف عن فعل احترز بقيد الكف عن الامر
واورد عليه مثل كف عن الزنا واجاب العلامة بان المراد كف عن فعل هو
ماخذ اشتقاق المقتضي هنا في اللفظ واذا حمل على النفس فلا يخفى توجيهه
وقد سبق للشرح في بحث الوجوب والتحريم ما يشير الى اختلافهما باختلاف الاعتبارات
والحيثيات وان مثل كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف امر والى الزنا
نهي لكن علمت هناك انه لا حاجة الى قيد الكف الا ان يتبع في تعريف النهي التحقيق
صيغة النهي لا للاحتراز نعم لو قيل هذا المراد في تعريف الامر على ما ذكر الشارح هناك
لكان قريبا واما هيهنا فلا بد منه لتحقيق صيغة النهي وتميزه عن صيغة الامر
لو كان المراد بالفعل هو مقابل الكف يخرج مثل لا تكف فالحق ان يحمل على

النهي

المطلق

المطلق وبقيد الاستعلاء احترز عن الدعاء والالتماس او مشترك الا
انه لم يختلف فيها في اشتراكه لفظا انه بين اثنين او اكثر ولا في اشتراكه معنى
انه للقدر المشترك بين اثنين او اكثر بل الاشتراك اللفظي فيها بان يكون
مشتركا بين التحريم والكراهة فقط والاشتراك المعنوي بان يكون للقدر المشترك
بينهما وفي تقديم الوجوب يحتمل امرين احدهما ما في شرح الشرح ان يكون
ابتداء كلام كما هو الظاهر من المتن والظرف متعلق بقوله نقل الاستاد والمعنى
ان تقديم التحريم على صيغة افعل كان عند البعض قرينة على انها للاباحة كما
سبق من ان القائلين بكون صيغة افعل للوجوب قد اختلفوا فيها اذا
وردت بعد الحظر فذهب الاكثرون على انها للاباحة واما في النهي فنقل الاستاد
اجماع القائلين بكون لا تفعل للتحريم على انها قبل الايجاب وبعده سواء في كونها
للحظر وان لم يتقدم الايجاب قرينة كونها للاباحة كما قالوا في الامر فهو
لم يقل داخل تحت قال ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله ان حكمها يعني ان النهي
يخالف الامر في شيء آخر غير التكرار والفور وهو ان تقدم وجوب الانتهاء
الفعل في الامر كانت قرينة دالة على ان الامر للاباحة عند بعض واختاره المصنف
هناك وتقدم وجوب الفعل على النهي عنه ليس قرينة دالة على ان النهي للاباحة
ثم استانف وقال نقل الاستاد وانه يدل على الفساد شرعا لا لغة هذا هو
المذهب الاول المختار عنده والثاني انه يدل عليه لغة والثالث التفصيل
والرابع عدم دلالته على الفساد مطلقا لا لغة ولا شرعا وسيجيء مع دليله والجواب
عن دليله والخامس دلالته على صحته مع عدم دلالته على الفساد وكما سيجيء ايضا
كما في شرح الشرح ظاهر الكلام ان هذا اول المذاهب وثانيها انه يدل عليه لغة

وثالثها انه يدل عليه في العبادات دون المعاملات وهو مسلك بل اوله المذاهب
انه يدل على الفساد في الجملة وثانيها انه لا يدل اصلا وثالثها التفصيل ثم
اختلف اصحاب المذهب الثالث في انه هل يدل على الصحة ام لا على ما سيجيء الاشارة في
اليه وصارت تفاصيل المذاهب خمسة في الفساد كما لا يخفى ثم المراد بالمعاملات
بقرينة المقابلة وبعض الامثلة ما عدا العبادات مثلا والاتباعات ايضا
على الفساد بالنهي يعني فقد تواتر انهم كانوا يستدلون على الفساد كالبيع بمجرد التحريم
بالنهي لا بخصوص القرائن في العبادات اذ المعاملات الا انه لم يتعرض للعبادات الا انه اذا ثبت
الحكم في المعاملات ثبت في العبادات اولى بالعدم القائل بدلالته على الفساد في المعاملات
دون العبادات ثم التمثيل بالربا مبني على ان يراد به معناه اللغوي وهو الزيادة فان
قيل يتعلق لا العقد الموصوف بالزيادة على ما اقتضاه بحقيقته الشرعية لم يكن النهي
لعينه بل لوصفه على ما سيجيء فالتمثيل به غير مطابق ولا يبعد كل البعد ان يراد
منه ههنا المعنى اللغوي وكان ههنا اضمارا اي اخذ الربا او يراد به ما بعد
عقد الربا فكان النهي متعلقا بوصف الزيادة ولعل لهذا اورد في الاول لفظ
الربا وزاد في الثاني وقال عقد الربا اقول الدليلان يتمشيان في العبادات
ايضا كما لا يخفى وانما اختص من الدليل في العبادات ما تقدم اليه الاشارة من ان العبادات
مامور بها فلو نهى عنها لزم اجتماع الوجوب والحرمة او الندب والحرمة وهما ضدان
اقول فيه نظر اما اولا فانه منقوض باجرائه في المعاملات اذ التجارة قد تكون مستحبا
وقد تكون واجبا ايضا وذلك على تقدير ان لا يكون التجارة الا اسبابا لحفظ لا يوجب
من الاحكام في كونها متضادة لا يجوز اجتماعها اذ مقتضى كل منها نقيض ما يقتضيه
في الاخر واما ثانيا فلان المحل ممنوع وهو ان الاجتماع ههنا من جهتين اذ الواجب ليس هذا

الكون

الكون المخصوص الذي يجوز ان لا يفعل بل ماهية الصلاة والنهي يتعلق بخصوص
هذا الفرد الواقع في المكان المغصوب مثلا فالنهي بالحقيقة يرجع الى وصف الغصب
والاماتة لا يجوز تركه سيما الشرع فيه فلذلك حكم آخر بل يحقق ما علم ان النهي ان تعلق
بنفس ما تعلق به الامر ذاتا واعتبارا فلا يجوز وكذا ان كان باعتبار جهتين لا يمكن
الانفكاك بينهما كالصوم يوم العيد سواء فيه العبادة والمعاملة واما اذا كان
من جهتين يمكن الانفكاك بينهما فيجوز اما في العبادات فكالصلوة في الدار المغصوبة
واما في المعاملات فكالبيع في وقت نداء الجمعة اذ يمكن البيع في غير ذلك الوقت تأمل
في المنهاج النهي يدل شرعا على الفساد في العبادات لان المنهي عنه لا يكون مامورا به و
في المعاملات اذا رجع الى نفس العقد او امر داخل فيه او خارج لازم مثال الاول
بيع الحصاة مثل ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب ما وقع عليه هذه
الحصاة اذا رميت فيجعل نفس الرمي بيعا فكان باطلا وذلك لاختلال العقد
باختلال الصيغة ومثال الثاني بيع الملاقيح وذلك لانتفاء صيغة معتبرة في
المبيع الذي هو جزء المبيع وهو كونه مقدور التسليم غالبا ومثال الثالث عقد الربا
وذلك لاختلاله لامر خارج لازم هو الزيادة وان رجع النهي الى امر خارج مفارق
كالبيع وقت النداء فلا يدل على الفساد فان المنهي عنه ههنا وهو تفويت الجمعة
لا يتعلق بالعقد وليس بلازم له وقال بعض المحققين من شارحيه كان الاولى
في العبادات التفصيل ايضا بان يقال النهي في العبادات التفصيل ان رجع الى ما لا
ينفك عنها كصوم يوم العيد اقتضى فسادها وان رجع الى ما ينفك كالصلوة في الارض
المغصوبة فلا وان كان حكمة النهي ترجيحه فاولى اقول فيه نظر اما اولا فلان
هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على دلالة النهي على الفساد ودلالة قطعية فان كان

الاول منه والثاني انه يدل على الفساد دلالة ظاهرة على ما دل عليه قوله لم يكن لها
في التناقض مع انهم اتفقوا على انه لو قال الشارع لا تبع هذا فانك لو بعت لثبت لك
لكن يترتب عليه احكامه لم يكن ظاهرا في التناقض بل الصريح يترتب الاحكام عليه يعرف
من الكلام على ما يستعرض به في جواب دليلهم قال يعني دلالة النهي على الفساد مطلقا لغة
وشرعا واما ثانيا فباطل وذلك بان يقال نختار ان مصلحة النهي راجحة في اول الامر
ولهذا امر الشارع بالكف عنه لكن عند ارتكاب المكلف المنهي عنه وفوت المصلحة
الراجحة صارت مصلحة الصحة يعني ترتب الاثار راجحة على عدمها نظير ذلك ان
مصلحة النهي عن الخمر مصلحة راجحة على مصلحة ترك الصلوة لكن اذا شرب وفات
منه تلك المصلحة الراجحة بعد ذلك مصلحة ترك الصلوة بالنسبة الى فعلها فمصلحة
ترك البيع عند وقت النداء راجحة على مصلحة صحته يعني استتباع الاثر وهو الانتفاع
لكن اذا فوتت بعد تلك المصلحة الراجحة فالراجح هو مصلحة اباحة الانتفاع اي غير
ذلك من النظائر   لفوات الزائد اي لعدم تحقق ما كان زائدا عن مصلحة
الصحة في جانب النهي وهذه الزيادة مصلحة خالصة لا يعارضها شيء فيبقى النهي
بلا مصلحة اصلا فلا يجوز وهذه المسئلة مبنية على كون احكام الشرع على وفق
الحكم والمصالح ومقتضيات العقلاء وان لم يكن واجبا ولا يتوقف على كونه
معللا بالاغراض ولا على كون الحسن والقبح عقليا كما في مذهبهم   الجواب ان
الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة واقول فيه بحث لان الصحة بسبب الامتثال اقتضاء الامر
فالصحة عند كل احد هي موافقة الامر وذلك متحقق في نفس الامر ثم الصحة الشرعية هي موافقة
امر الشارع وبالجملة كل امر بحسب اللغة مع قطع النظر عن الشرع يدل على الصحة
عند الاتيان بموافقة امره ولهذا من لم يعلم بالشرع اذا امتثل رئيسه بما امره

يقول

يقول انه صحيح عند الامر بذلك الامر   سلمنا ذلك لكن نقيضه قولنا انه يقتضي
الصحة قال في شرح الشرح هذا اذا اريد باحكامها النسب الايجابية او السلبية
وان اريد مقتضياتها والاثار المترتبة عليها لثبات هذا الاخير ولزم الانفكاك
على ما تقدم اقول تقرير الدليل حيث قال فيه النقيضان مقتضاها لكنه منكر
النهي يقتضي نقيض الصحة وهو الفساد صريح في انه لم يقصد بالاحكام النسب
الايجابية والسلبية بل الاثار واما قيل في دفع ما في شرح الشرح من هذا مبني
على ما عرف في المنطق من ان لا تناقض الا في القضايا والنسب الايجابية و
السلبية لا بين المفردات فلا يحتمل ارادة المقتضيات والاثار فاقول انه خروج
عن صريح عبارة الشرح فاسد في نفسه اذ مراده ان التناقض الاصطلاحي و
هو ان يكون بين الشيئين غاية التمانع بحيث لا يجتمعان صدقا ولا كذبا لا يتحقق
الا فيما بين القضايا واما اتحاد التمانع والتنافي بين المفردات باعتبار امتناع
اجتماعها في محل واحد كيف يمكن وذلك القدر من التنافي كاف فيما نحن فيه
واشار الى ان المراد ذلك بقوله لكن القائل الا يجب اختلافهما كما وكيف
يحمل التناقض هيهنا على هذا المعنى المصطلح مع انه قال والنهي نقيض الامر وظ
انهما انشاء لا يكون بينهما تناقض بهذا المعنى   الجواب منع الملازمة كما سبق
اقول الجواب منع الملازمة اذ الاظهر المستدل ان القول بالمنهي لا يجتمع مع التصريح
بصحة المنهي عنه ولم يرد ان مدلول النهي كان نقيضا لذلك القول الصريح
ظاهرا فلا يكون منع الملازمة بل يتعين منع بطلان اللازم وان ما ذكره في بيانه
لا يدل عليه   ونسب ذلك الى محمد بن الحسن قال في شرح الشرح سوق هذا الكلام
مشعر باستبعاد هذا الكلام حتى ان بطلانه يكاد يلحق بالقطع بانه ليس

مدلول لا تبع هذا بل لكسوف طلب الكف عنه وتحريمه اما مع لزوم الفساد او بدونه
واما كون الصحة مدلوله فظني او التزامي كلا والحنفية يطلبون العقلية
ويدعون ظهور لزومها ودلالة النهي عليها والا لم يتحقق الابتلاء ولم يكن للنهي
معنى وهذا مثل كلام من المباحث المشهورة وتحقيقه ان الافعال اما حسية
كالشرب والزنا ونحو ذلك وهو ظاهر واما شرعية وهي التي يكون لها مع وجودها
الحسي وجود شرعي بان اعتبر الشارع لها اركانا وشرائط مخصوصة كالبيع والنكاح
ونحوهما والنهي عن الشرعيات يقتضي صحتها ومشروعيتها لئلا يلزم العبث ولا يبطل
الابتلاء ونحن نقول انما يلزم ذلك لو كان بطلانها وعدم مشروعيتها قبل هذا النهي
واما اذا كان به فلا لانه يتصور من المكلف الاتيان بافعال وحركات مخصوصة
لولا هذا النهي لكانت شرعية فنهاه الشارع عن ذلك واخرجها بهذا النهي عن
المشروعية والاجزاء اقول لما ذكره وارد على ما نقله عنهم لكن كلامهم له توجيه ولهم
اخر وهو عند ابي حنيفة ومحمد بن ابي يوسف ينعقد نذر صوم يوم العيد ولو
صام خرج به عن العهدة الا عند ابي حنيفة وابي يوسف لا يجب عليه القضاء
وعند محمد يجب في نسخة وكذا المذهب الاخص من محمد حزادة ثم هذا الخلاف
فرع الخلاف في شيء اخر وهو انه بعد ما ثبت ان الالفاظ المستعملة في الشرع
كالصلوة والصوم غير مستعملة في معانيها اللغوية بل انما المراد بها معاني شرعية
وكان تلك المعاني مشتملة على اركان اي اجزاء وشرائط وجودية وعدمية فهل المستعمل
فيه تلك الالفاظ هي تلك المعاني المشتملة على جميع الاركان والشرائط التي اعتبرها الشارع
فيلزم ان الصلوة بدون الطهارة لم تكن صلوة شرعية ولم يكن لفظ الصلوة
حقيقة شرعية فيها او تلك المعاني المشتملة على تلك الاركان سواء كانت مع شرائطها ام لا

فعلى

فعلى الاول كان المنهي عنه صحيحا معتبرا شرعا لكن فاعلها فاعلا لفعل حرام فكان
النهي المستفاد من النهي انما يتعلق بافعالها لا بنفسها وهذا معنى قولهم النهي يدل
على الصحة وقول الشارع لا تصل في المكان المغصوب مثلا او لا تصم يوم العيد
المراد الصلوة والصوم الشرعيان اي المشتمل على جميع الاركان والشرائط وكان
الاتيان بالصلوة المشتملة على جميع الاركان والشرائط اتيان بالصلوة الصحيحة
المشروعة لكن مع هذا كان مرتكبا لفعل حرام ومستحقا لاثم من جهتين وذلك
جائز وهو اختيار الحنفية وعلى الثاني وهو اختيار الجمهور كان المنهي عنه يحتمل
ان يكون مشتملا على الجميع فيكون صحيحا او لا يشتمل على بعض الشرائط فلا يكون صحيحا
لكن عندهم ان نهي الشارع اذا تعلق بعمل من عباداته ظاهر الا قطعا انه غير مشتمل
على بعض الشرائط فلا يكون صحيحا شرعا واما في مثل دعي الصلوة ايام اقرائك
مما لم يمكن حمله على صحة المنهي عنه فان لم يمكن لهم حمله على المعنى اللغوي كالدعاء ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم وان لم يمكن لهم ذلك كالحديث فالتزموا ان النهي ههنا النفي بمقتضى
القياس كان ينبغي ان يدل على الصحة لكن لما كان تلك الدلالة ظاهرة لا قطعا
فقد يتخلف عن النهي بمعارض راجح كما في دلالة الامر على الوجوب والنهي على الحرمة
عند الجميع فان قلت ينقسم الصلوة مثلا الى الصلوة الشرعية الى الصحيحة والفاسدة
والمقسم مشترك بين اقسامه قلت لهم ان يقولوا هذا تقسيم ما سمي بالصلوة شرعا حقيقيا
كان او مجازا ولما سمي الصلوة بدون الطهارة مثلا صلوة في الشرع لان الماصورة الصلوة
او لا شتمالها على اركانها هكذا ينبغي تحقيق المقام والجواب ان الشرعي حاصله
ان اريد بالشرعي ما هو المسمى به شرعا سواء كان معتبرا شرعا ام لا فلا لانه محرمة
وان اريد به المعتبر شرعا فبطلان اللازم ثم اقول لكن قد عرفت انهم لم يفرقوا بين المسمى

شرعا وبين المعتبر شرعا بل هما واحد عندهم   ثم يلزم ذكره في شرح الشرح انه
قد يمنع اللزوم بان المعتبر هو المفيد للحجج اجيب عنه بان هذا الراي لهم
لانهم لا يكون من جملة الشروط في كل الحقيقة الاسباب الشرعية بل الاذا نهاية على
هذا الكلام وهو لها في الاسباب المسببة هنا وهو لها في المسببات الصلوة تسبيبه
للاسباب والشرايط مع ان من قال من بعض لها في كل الاسباب معناه انها داخلة
في السبب التام المسمى علة تامة لا في نفس السبب الذي هو العلة الفاعلية او ما
حكمها بل بحث في الجواب الاول المراد انه يلزم كونها جزء لمفهوم الصلوة لا
لحقيقتها من قبيل جزء حقيقة الشيء وجزء ما هو جزء مفهوم الشيء مثلا البصر جزء
مفهوم العمى وليس جزء حقيقته وارادوا بجزء المفهوم ما يكون تعقل المفهوم من الشيء
موقوفا على تعقله وان لم يكن جزء لحقيقته ولما لم يفرق بعض الفضلاء بين جزء المفهوم
وجزء الحقيقة زعم ان دلالة العمى على البصر دلالة تضمنية لا التزامية وهو من عبارة
القوم حيث قالوا ان البصر جزء مفهوم العمى وح نقول الشرايط للصلوة كالطهارة
مثلا وان لم يكن جزء الحقيقة الصلوة كان جزء المفهوم الصلوة اذ مفهوم الصلوة
عندهم على ما علمت هي الهيئة المشتملة على الاركان والشرايط المعتبرة ولا شك ان
هذا المفهوم لا ينفك تعقله عن تعقل الشرايط بل شك الى ما ذكرنا الحاصل فقط
المفهوم عند قوله واختلافهم في مفهوم الصلوة وح فيصح قوله بالاتفاق على انها شرايط
الصلوة لا اركانها اذ كان متفقا عليه بينهم انها ليست اجزاء لمفهوم الصلوة بان
كان تعقل الصلوة موقوفا على تعقله اقول قد عرفت ما حققنا انهم يلتزمون ذلك
ولم يكن ذلك عندهم باطلا فالاتفاق جزم عندهم   كما ذكرناه ايضا في الكتب الكلامية
وذكر بلفظ الماضي اما بناء على ان علم الكلام مقدم طبعا على هذا العلم على ما عرفت

من انه لا يستمد من الكلام واما بناء على ان مصنفاته الكلامية مقدم على هذا
الشرح   وهو مع اللغوي فلا يلزم الصحة المعرفة من ان النزاع في كون
النهي يدل على الصحة انما هو في النهي المتعلق بالافعال الشرعية دون الحسية
اقول وايضا الصحة اما بمعنى الاجزاء او بمعنى ترتب الاثر كما في المعاملات وشيء
من ذينك لا يتصور في وطي ازواج الاباء مثلا   قالوا ثانيا لو لم يكن صحيحا
لكان ممتنعا هذا اقول على ما حققنا مذهبهم على ما علمت آنفا يكفي حمل هذا الدليل
على ان صوم يوم النحر مثلا لو لم يكن صحيحا لما نهي عنه بلا ان يقيم يوم النحر على القول
بالحقيقة الشرعية هو الصوم المقرون بجميع الاركان والشرايط فلو كان ايقاعه
في يوم النحر منافيا للصحة وكان عدم شرط التحقق مسماه الشرعي فالنهي عن
الصوم في يوم النحر كالنهي عن الصلوة المشروع شرعا بدون الطهارة والصلوة المعتبرة
شرعا اي المقرونة بجميع الشرايط وارتفاع الموانع بدون الطهارة ممتنعة بالذات
فالنهي عنها عبث قبيح وذلك مثل النهي عن الصعود الى السماء فانه عبث بل هذا
اقرب لان الصعود الى السماء غير ممتنع لذاته وههنا يندفع الجواب المذكور بل
الجواب ح منع كون مسمى لفظ الصوم والصلوة في عرف الشرع هما المعتبر شرعا
فتدبر او يجاب بما نقله محشي شرح الشرح بان عدم الفائدة انما يلزم اذا لم بطلانها
وعدم مشروعيتها بل هذا النهي وسبب لذلك   واما المنهي عنه لوصفه فقال في شرح
الشرح نقلا عن العلامة هو ان ينهى عن الشيء مقيدا بصفة مثل الاصل كذا او لا
تبع كذا او حاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون الوصف علة النهي على ما يشعر به كلامهم
حيث قالوا المنهي عنه لوصفه وهذا يخالف المنهي عنه لغيره لانه الذي ينهى فيه
عن امر يقارنه نحو الصلوة في الدار المغصوبة النهي عنها لشغل حيز الغير الذي هو

المنهى عنه حقيقة وكذا يجالف النهى منه لبيه اقول فعليك في بحث الصلوة
في الدار المغصوبة الكون الشخصى الذى هو جزء الصلوة هو الغصب لانه التصرف
في ملك الغير فالنهى ههنا يتعلق بنفس ذلك الكون الذى هو جزء للصلوة الا انه خارج
عما هى ههنا اما ان يتعلق بعين العبادة او بجزئه والجواب ان المراد بتعلق
النهى بالعبادة ذاتها للوصف ان يقول الشارع مثلا لا تصل في المكان المغصوبة
ولا تصم في يوم العيد ولا تبع في وقت كذا ونحو ذلك اذ لم يقل الشارع
لا تصل في المكان المغصوب بل قال لا تتصرف في ملك الغير فتعلق النهى لا يتعلق بجزء
العبادة والظاهر ان المراد من المتعرف ذلك فلا يرد وما فى ذلك ظهر انه فاح المخالفة
بين ما هو المصحح من اختيار صحة الصلوة في المكان المغصوب وما ذهب اليه
ههنا من ان المنهى عنه لوصفه سواء كان لازما ام لا كان فاسدا مع ما هو المنقول
عن مالك واحمد ولا حاجة الى تخصيص الوصف في كلامه باللازم والشامل يخالفه
للامام مع ان التوجيه لا يدفع المدافعة بين كلامى مالك لانه رايه فالصحة الصلوة
في المكان المغصوب فتامل ثم قال في شرح الشرح بخلاف المشهور ههنا هو ان
الشارع اذا اوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم النحر فتعلق التحريم عند ابي حنيفة
هو ايقاع الصوم الذى هو وصف المنهى عنه منه فلا ينافى وجوب اصله لتغاير
المحلين وعند الشافعى ينافى وجوب اصله لان تحريم ايقاع الصوم في يوم النحر
تحريم للصوم اقول فعند الحنفية يجوز اجتماع وصفى الوجوب والحرمة وان لم يكن
انفكاك الجهتين فيه مما يجاب عن كالصلوة في الدار المغصوبة وذلك لان صوم يوم
النحر لا ينفك عن يوم النحر فالجواب ههنا وان لم يلزم اجتماع الوجوب والحرمة من جهة واحدة
فلا يكون مثل اجتماع الضدين المستحيل لكن يلزم عدم امكان الامتثال في صوم

يوم النحر اذا كان منذورا وقد عرفت بانعقاده عنده ولعله قال مثل هذا الوجوب
باصل الشرع بان يقول الشارع لا تصم يوم النحر وصم فيها نعم وجوبها انما يثبت
بفعل المكلف وهو النذر فيلزم عليه ارتكاب فعل حرام من فعله باختياره ووجوب
الصوم فيما عليه بعد نذره من قبيل بطلان الاحكام باسبابها مع ما هو ههنا ان السكران
يعير ضامنا بالتلاف مال الغير لا ينبغي انه كلف حرج بل هو من قبيل ربط الاحكام باسبابها
والحكمة فيه زجره عن الشراب المفضى الى السكر فتامل ثم ان الشروع لفظ عقلا
موضع لفظ مطلقا اللائق لمقابلة الاشتباه ان يستند القطع لوكان الكلام هو العقل
دون النص فاشتبه ما في شرح الشرح من لزوم ترك الاولى فيه والاولى وعليه
نهى الكراهة يرجع فتعرفي بحث جواز كون الشيء واجبا واحراما من جهتين
ان نهى الكراهة يرجع الى الوصف غالبا فلا يجد متعلقا الوجوب والكراهة
ونهى التحريم متعلق بالذات فيتحد المتعلقان واذا تأملت ولعل شرعى خاص يوجب
مخالفة الظاهر يجب الحمل فيه ولا يرجع الى الذات بل الى الوصف وعنده هذا ظاهره
توجيه آخر لكلام الشافعى وقد يعتذر عنه انه يرفع ما ذكر في شرح الشرح بان كلامه
فيما اذا كان النهى لوصف ونهى الكراهة انما هو لامر مجاور اقول لا شبهة في ان التوجيهين
لا يجديان اذ لا فرق بين قولنا لا تصل في المكان المغصوب وبين قولنا لا تصل
في سبيل الماء والحمام فان متعلق النهى ومحله وموضوعه هو نفس الكون المخصوص
والوصف علة لتعلق النهى به وليس متعلق الكراهة هو الوصف ولا الامر المجاور
المنفصل بل ذات الكون الا ان الوصف سبب لتعلقها به كالنهى التحريم بعينه
وقد مر تفصيل ذلك في ذلك البحث والحاصل ان الكون المخصوص الذى هو جزء
للصلوة في المكان المغصوب كانت الغصبية سبب ذاتية له لانه من مقولة الحركة

والسكون وليست صفة الغصبية ذاتية لما عليها فتزول في الحكم بل انها صفة عارضة لم يكن انفكاكها عنه لكن الموصوف بالحقيقة بها هو ذلك الكون بسبب صفة الغصبية تلك الصلوة في مواضع التهم المنهي عنه بعض لدم اتقوا عن مواضع التهم مشتمل على كون مخصوص هو منهي عنه بوصف التهمة وليست الصفة ذاتية له بل من عوارضه المفارقة سواء السبيل الحق في الجواب من قبله ما ذكره الشارح وتوضيحه ان الغالب في استعمال الشرع ان نهي التحريم في الافعال الواجبة يرجع وجوبها وفساده وذلك لان وجوب الاصل مستلزم لوجوب الصفة بالانتفاء منعم وجوبها مستلزم لعدم وجوبه واحتمال كون النهي وامثاله الجوازه وضعها ومثبتا لوجوبها لا ينافي ما ذكرنا لان الاحتمالات البعيدة لا تدفع ظهوره وتبادرها النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه اقول قد سبق منه ان النهي يخالف الامر في شيئين في كونه مقتضيا للفساد وفي دلالته على التكرار وهنا ذكر هنا المخالفة الثانية واستدل عليها ولم يذكر المخالفة الاولى وذلك لان الثانية مغنية عن الاولى لان الدوام يقتضي الفورية واحتجاج الفقه وذهابه الى انه لمطلق الطلب قالوا انه مستعمل في كل من الدوام وغيره والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فالجواب ان خلاف الاصل قد يرتكب للدليل الراجح وهو ما قررنا احتراز عن خروج المشترك اذ لا شك انه عام اذا استغرقت جميع افراد معنى واحد ولو اطلق ولم يقيد لتبادر استغراق جميع ما يصلح له مطلقا اي بالنظر الى جميع الاوضاع فيخرج وكذا احتراز عن دخول المشترك اذا اريد به جميع معانيه وكذا اذا اريد باللفظ جميع المعاني الحقيقية والمجازية فيمنعه من جهة كون اللفظ صالحا للجميع واما منعه من لم يجوز فيخرج بان المراد الصالح معا لا بد لاجله ان يخرج اذا اريد بالصالح ان يكون

للجميع جزئيات مفهوم واذا اريد باللفظ جميع جزئيات معانيه فيلزم كونه عاما حقيقة ولا حاجة الى الاحتراز اذ اصح هذه الارادة ولا يخفى عليك ان ما يصلح له قال في شرح الشرح ويجوز دوالاعتراضيين انه ان اريد الصالح للجميع ان يكون للجميع جزئيات مفهوم لم يصدق على مثل الرجال والمسلمين المتناول لكل فرد فرد وان اريد ان يكون للجميع اجزاؤه لم يصدق على مثل الرجل ولا رجل ويدخل ذكرها الجميع من حيث انه لا من اجزائه فتعين ان يراد الاعم فيصدق على مثل العشرة والمائة من اسماء العدد ومثل ضرب زيد عمرا من الجمل المذكور فيهما ما هو اجزاؤها من الفعل والفاعل والمفعول ولا يتم جواب المحقق عن الاول بان الجمع لا يتناول من معاني اجزاء العشرة لا يتناول جميع ما يصلح له وهي العشرات وعن الثاني بان الجملة يعني مثل ضرب زيد عمرا لا يتناول ما يتناوله من معاني اجزائها اذ لا تطلق عليها اصطلاحا قد انتفى في الاول قيد التناول وفي الثاني قيد الصلوح ويمكن ان يقال المراد صلوح اسم الكل للجزئيات ومفهوم مثل الرجال والمسلمين انما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الآحاد وحينئذ يتم الجواب انتهى اقول لا حاجة في الجواب الى ما ارتكبه من ان عموم الرجال والمسلمين باعتبار تناوله للجماعات دون الآحاد مع انه خلاف التحقيق اذ التحقيق على ما قرره في شرح التلخيص وغيره ان عمومه باعتبار شموله للآحاد كالمفرد بل يمكن ان يجاب عن الوجهين الاول انه قد اشتهر بينهم ان اللام يبطل الجمعية فالمراد المفرد مثل الرجال والمسلمين اذ يصدق عليهما انهما يستغرقان جميع جزئيات معنى بعد دخول اللام والثاني ان المراد بجزئيات المفهوم ما يكون جزئيات نفس ذلك اللفظ واما ما يشتمل عليه ذلك اللفظ حقيقة كالرجال والمسلمين او حكما كالمثالين

بمنزلة الجمع لفظا بل واقع المرادة ولا يتوجه النقض بجمع مثل العشرة لانه
متناول لجميع الآحاد التي كانت من جزئيات مفهوم الواحد الذي يتضمنه
العشرة وذلك لان العشرة ليست بمنزلة الجمع للفظ يرادف لفظ الواحد
ولهذا لم الملاقة على ازيد من العشرة ولا على الاقل منها والعجب انه اختار
الجواب الثاني لترجيحه تعريف المص ولم يتعرض له ههنا وارتكب واما
البحث الذي اورده بان المعترض لما حمل الصلوح على المعنى الثاني او الاعم فلا
وجه لتخصيص الاعتراض بمثل العشرة والمائة بل يرد بجميع مثل زيد ورجل كسيبويه
ما هو من صنيع للمعاني المركبة وان خصصه بجميع ما يصلح له من الاجزاء المتناهية
في الاسم وتعدد كآحاد العشرة بخلاف مثل اعضاء زيد على ما هو المعتبر فلا
وجه للاعتراض بمثل ضرب زيد عمرا فاقول بحثنا في الاول ونقول وجه التخصيص
ان التركيب في العشرة وفي مثل ضرب زيد عمرا اظهر من مثل رجل وزيد في
ما ذكره تمثيل ويكفي للتمثيل ذكر بعض الامثلة الواضحة وفوائد القيود ظ
فان اللفظ بمنزلة الجنس من الاستغراق العموم سواء كان للافراد خاصة
واحترز بالواحد عن مثل ضرب زيد عمرا وبقوله من جهة واحدة عن مثل
المشترك باعتبار المعاني فانه ولا ان الشيء على كل منهما من جهة اخرى وكذا عن مثل
رجل فانه يدل على كل واحد على سبيل البدلية يمكن من جهات اي اطلاقات متعددة
وبقوله على شيئين عن مثل زيد ورجل على ما هو مدلوله شيء واحد وقوله فصاعدا
لبيان [illegible] العام المستغرق اذ المتبادر من شيئين ان مدلوله لا يكون اكثر
اثنين لكن لا يخفى انه لا حاجة الى [illegible] اثنين اذ [illegible] الا ويدل على فوق
الاثنين بل الاظهر ان نقله على الكثير فان قلت قد يكون موضع القضايا

الكلية العامة سبيله الاخر واحد مثلا يصح ان يقال كل شمس كذا فكذلك
عام مع عدم تناوله لكثير فالجواب ان عمومه وكليته باعتبار الافراد
الذهنية وهي كثيرة فلان كل شيء من خلية انحدار ادبه كل شيء يدل
على ما هو شيء وثابت لتوافق الاعتراضات لخروج مثل لفظ المعدوم المعرف
باللام المتناول للمعدومات فيخرج مثل لفظ المعدومين المثنى واما الجواب بان
مبناه على ان الشيء يتناول المعدوم كما هو مقتضى تعريفه كما في شرح الشرح فليس
على ما ينبغي لعدم ملايم الاعتراضات يلزم حذف قد فسره جزء بدخل
كل شيء وكل جمع منكر ومعهود وهو الانسب فانه اقرب وذلك لانه لا فرق بين
الجمع المنكر والمثنى منكرا في ان يكون الاول عاما دون الثاني والانسب بكلام
المص حيث يستفاد منه انه يلزم الايراد بين المذكورين سابقا بقوله لأن
وكان او المراد يعني لو سلم ان العام هو الموصول مع الصلة لا الموصول وحده
فالمراد بوحدة اللفظ ان لا يتعدد بتعدد المعاني كرجل فان اي فرد يراد منه جاء
بصيغة هو لفظا بحاله لا يتغير ولا اختلاف في الموصول مع الصلة كذلك فان
قولنا الذي في الدار لا يتغير سواء اريد به زيد او عمرو او غيرهما مما يصدق
عليه انه في الدار بخلاف مثل زيد قائم وضرب زيد عمرا ولقائل ان يقول
ان اريد بالدلالة المطابقة فامثال هذا لا يدل على شيئين وان اريد الاعم
دخل في حد العام مثل الاثنين والعشرة وسائر الالفاظ التي لها مدلول لا
تضمنه كذا في شرح الشرح اقول في الجواب عنه بحثنا بالاول ونقول قد تقرر
عند المشايخ ان الموصولات موضوعات لمعان جزئية لكن بوضع عام كالحروف
فلفظ من موصولة يدل مع الصلة على زيد اذا اريد به زيد وكذا يدل على عمرو لا

اذا ارب به عمرو وهكذا فاذا اريد به الجميع كان يدل على الجميع ومعلوم ان
تلك الدلالات مطابقية وان كان اللفظ مستعملا فيما قصد به حقيقة لا
مجازا وعلى التقدير ان يكون موضوعة للمفهوم الكلي فلا شك ان ذلك المفهوم
يتعدد بتعدد الافراد فاذا استعمل في المفهوم باعتبار تحققه في ضمن زيد كان
شيئا وفي ضمن عمرو كان شيئا آخر فصدق انه يدل على شيئين وعن الثالث
قال في شرح الشرح هذا في غاية السقوط لان الاعتراض بدخول كل شيء ليس
باعتبار انه يدل على اثنين بل باعتبار اشتماله على الوحدتين اقول والدليل
على ان المعترض قصد ذلك انه لو قصد دخوله باعتبار تناوله لكل شيء على البدل
فلا وجه للتخصيص بلفظ المثنى بل جميع الكليات كذلك كالانسان والفرس بل لفظ
الواحد ايضا وغيرها واجيب عنه بان الاعتراض بالاعتبار المذكور في غاية
السقوط لان المراد بالشيئين فصاعدا في تعريف العام جزئياته المفهوم لا اجزائه
كما بينه في شرح تعريف الاول فلذلك لم يحمل كلام المعترض عليه اقول يرد ما اشرنا
اليه من انه لو كان كذلك لم يكن للنقض اختصاص بلفظ المثنى بل لفظ الواحد
ايضا كذلك وايضا انما يصح ذلك لو لم يلتزم القائل كون الجمع المنكر والمثنى عاما اذ
الظاهر عمومهما باعتبار تناولهما لاجزائهما لا لجزئياتهما ولا دليل جزئيات ما يتضمنه
الكلمة وهل المثنى ايضا ثم قال في شرح الشرح واما جوابه الآخر وهو ان المثنى
لا يدل على شيئين فصاعدا بل على شيئين فقط فمبناه ان قوله بعده او رجلين فصاعدا
معناه الامر بان يبيعه بالوف او درهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن ممتثلا او
لحق خلاف ذلك على ما لا يخفى وتحقيقه انه حال حذف العامل اي فيذهب الثمن
صاعدا يعني انه قد يكون فوق الدرهمين فالعام ما يدل على شيئين ويذهب المدلول
فصا

فصاعدا ان قد يكون فوق الشيئين واجيب عنه بان المحققين في شرح المفصل
ان صاعدا في قولهم اخذته بدرهم فصاعدا انما جعل حالا لانه لا يجوز فيه الا
لا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى ولا على المفعول معنى اذ الصاعد هو الثمن
وليس المراد انك اخذت الثمن والثمن ولا على درهم اذ ليس المعنى انه اخذ الثمن
بدرهم وزائدا انما المعنى ان الثمن ذو اجزاء ماضية في بعضه بدرهم وبعضه
بما زاد عليه ويستقيم فيما نحن فيه عطفه على شيئين اذ العام يدل على شيئين وعلى
ما فوقهما وعلى مع سمياته اخرج نحو زيد اقول لا فرق بين زيد وبين عشرة
فكان العشرة سمياته تضمنية كذلك وما خرج عشرة بقيد باعتبار الاشتراك
فيه كذلك زيد فاخرج احدهما بقيد المسميات والآخر بقيد باعتبار الاشتراك فيه
فكم فتامل ثم قيد خصصه بالجمع بدليل قال في شرح الشرح يشكل بالجمع
المضاف مثل علماء البلد فانه ايضا من قبل التخصيص والجواب ان الاشتراك فيه
العام المضاف الى ذلك البلد وهو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهود
فانه لم يرد بهم افراد الرجل المعهود على الطلاقة بل مع حصة معينة العهد فليتامل
واما الجمع المنكر فالظاهر انه داخل في عمومه خلاف ما اختاره وقد ثبت المراد بسميات
الدال الحقيقي كانه قال ما دل على جميع سمياته اي جميع جزئيات مسماه ودخله ليس
كذلك وانت خبير بانه لا حاجة حينئذ الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه لان عشرة لا تدل
على جميع سمياته وانه لا يتناول مثل الرجال والمسلمين باعتبار شموله افراد الرجل
والمسلم والحاصل انه ان اريد مسمياته على التنكير دخل جموع النكرات باعتبار الدلالة
على الآحاد وان لم يدخل باعتبار الدلالة على المجموع لانما لبست حرفه وان اريد
مسمياته ما دل خرج مثل الرجال والمسلمين باعتبار الآحاد ولزم ان يكون عموم

باعتبار انه يتناول كلا من الجموع كما هو وهم البعض لا من الآحاد كما هو
الحق ولم يحتج الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه فان وغاية ما يمكن ان يقال
هو ان المراد مسميات ذلك اللفظ كن وما او مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقا
كالرجال والمسلمين او تقديرا كالنساء لانه بمنزلة الجمع لفظا مرادف المراة
وح يكون قيد باعتبار امر اشتركت فيه للبيان والتوضيح اقول يمكن الجواب بان
المراد مسميات ما دل وهو ذلك اللفظ لكن اريد بالمسمى ما تناوله المسمى التضمني
ايضا فح لم يخرج نحو عشرة بقيد المسميات حتى يلزم استدراك قيد باعتبار امر اشتركت
فيه ويخرج بهذا القيد على ما يشير اليه الشارح المحقق واما الجمع المنكر باعتبار الآحاد
فيخرج ايضا بهذا القيد وان لم يخرج بقيد المسميات وذلك لان الجمع المنكر ليس له
معنى يصدق على كل واحد واحد من آحاده بان يقال لكل واحد منها انه رجال
على ما اشار اليه حيث قال فلا يصدق على واحد واحد انه عشرة فان ذلك
يشعر بان المراد بالامر المشترك ما يكون مرادا من اللفظ مستعملا فيه اللفظ و
كل واحد بالنسبة الى لفظ رجال ليس كذلك فلا يتوجه ان لفظ رجال متضمن
لمعنى رجل فانه معنى تضمني له وهو صادق على كل واحد الا ان فيه حزازة اذ
بعد تعميم المسمى لا يلايم تخصيص الامر المشترك بما لم يتناول المدلول التضمني الذي
لم يكن مستعملا فيه اللفظ فتدبر واما انه يلزم ان يكون الجمع المعرف عاما با
لقياس الى الجماعات دون الآحاد وهو خلاف التحقيق فالجواب عنه ما قدمر اليه
الاشارة بان التعريف يبطل معنى الجمعية فيبقى المعنى الافرادي وهو صادق على
افراده فانه الامر ان يكون اطلاق الجمع عليها مجازا والمراد بالمسميات ما يتناول
المجازي حتى لا يخرج الالفاظ المجازية العامة هذا اقول لكن بقي شيء

وهو انه

وهو انه على هذا التوجيه للتعريف كان الجمع المعهود ايضا خرج بالقيا
آحاده بقيد باعتبار امر اشتركت فيه كالجمع المنكر فلا حاجة الى قيد مطلقا
الا ان يلتزم ان اللام هيهنا ايضا ابطلت الجمعية وكان المراد بالحكم على كل واحد
من ذلك المعهود بين فلم يخرج بقيد باعتبار امر اشتركت فيه بل بقيد مطلقا
هذا غاية توجيه المقام ولذلك اي ولانه انما يتصور من المعاني الكلية يتصف
بالعموم بقول المنطقيين العام ما لا يمنع نفس تصوره الشركة والخاص ما يمنع وما
يمنع الشركة هو مفهوم الكل وانت خبير بانهم انما يقولون ذلك للكلي لا العام
بل العام والخاص عندهم انما يقال لمفهومين يصدق احدهما على كل ما يصدق
عليه الآخر من غير عكس او يصدق كل منهما على البعض ما يصدق عليه الآخر فقط
كذا في شرح الشرح اقول اطلاق العام على معنى الكلي اصطلاح مذكور في منطق
كتاب الاشارات هذا في الكلي الحقيقي واما الكلي الاضافي فاطلاق العام
عليه شايع متعارف بل لا معنى للكلي الاضافي والجزئي الاضافي الا العام والخاص
اقول الظاهر هيهنا شيء آخر وهو ان العموم سواء كان بمعنى الكلي الحقيقي او الاضافي
ليس بالمعنى العرفي المعتبر هيهنا وهو الاستغراق وذلك ظاهر فنقل كلام المنطقيين
في هذا المقام تسامح سواء كان هناك امر واحد او لم يكن فالمراد بالمعنى
العام هو مجموع الاسطار والتشخيص المبلاد مثلا ولها تناول فقلت اذ يتحقق
في كل جزء منه او يق العقد المشترك بين تلك الاجزاء هو العام والمراد نفي الوحدة
الشخصية دون الجنسية والاول اظهر فان قلت مع الاول لم يتحقق الامر
المشترك الذي اعتبر في التعريف قلت ليس المراد ان العموم بالمعنى الذي
كان صفة للفظ يتصف به المعنى لان العموم بالمعنى اللغوي يتصف به المعنى

ولا نم انه يعتبر فيه ذلك القيد ولهذا قال لا نم انه يعتبر في اللغة في العموم
هذا القيد بل يكفي الشمول وبما قررنا ظهر فساد ما في شرح الشرح من انه قال
مادل ولم يقل لفظا دال لتناول المعنى المتصف بالعموم كيف واذا قيل عم الخصب
عم المطر او عم الخصب لم يفهم منه ان المطر دال على شيء والخصب بل كالامر
فتدبر وهو امر واحد اتصل به نظرنا اذ الموجود بالنسبة الى محل شخص
شخص آخر من الصوت قائم بمحل مجاور لمحاذيه مماثل لما يجاوره شخصا
آخر مثلا ما تقرر في الحكمة وسيجيء كلام الشيخ الشريف بذلك ولعل قال
في شرح الشرح هذا نفي لما زعم الشارح من ان النزاع لفظي لانه ان اريد
بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصولي فهو من عوارض
الالفاظ خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد
شمول مفهوم لافراده كما مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني فان مادل
عليه كلام الفريقين هو ان العموم بحسب اللغة هل يطلق على الالفاظ والمعاني
وامره سهل اذ تبين بالرجوع الى اهل اللغة واستعمال الفصحاء واقول لما
ذكره نعتبر يعني ان ما دل آه ليس على ما ينبغي لان ما نقله سابقا من ان آخرين
انه نزاع لفظي مختص وما ذكره بقوله يعني يرجع النزاع الى المعنى المتعلق
باللغة وفرق ما بينهما ولكن مقتضى الدليل المذكور هنا وكلام الشرح يدل
عليه فالاصوب ان يكون انه نفي الاتفاق دليل المعم وهو ان النزاع في ان
لفظ العموم في اللغة هل يصح اطلاقه على المعنى بمعنى الشمول الى الشيء المتعلق
لجميع ما يتناول ام لا بان هذا سهل ثم فانه شرح الشرح انما النزاع في ان
امرا واحدا هل يكون متعلقا لامور متعددة وذلك انما يتصور في المعاني

الذهنية فمن اثبتها اثبته ومن نفاها نفاه ولا يتصور في الاعيان الخارجية
لان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة اذ لو كون العرض الواحد لا
يحل المحال المتعددة لا يختص بكون ذلك العرض خارجيا بل يعم تعدد كونه
العرض ذهنيا كان الحكم ايضا كذلك والحاصل انه حال التعلق مع الحلول فرق
بين الخارجي والذهني في ذلك نحن نقول لا فرق بينهما في ذلك فالصواب
ان يحل التعلق مع المحل والصدق وكان للمعنى ان صدق امر واحد خارجي
على امور متعددة خارجية واما صدق معقول ذهني عليها فلا يحال لنفسه
ثم قال بعد ما حمل من التعلق وتوجيه الكلام بما نقلناه هذا انما يستقيم
لو اريد بالتعلق الحلول في المحل ومراده اعم من ذلك كالصوت للسامعين
واللفظ للمعاني اقول الصواب على ما وجهنا ان نقول هذا انما يستقيم لو اريد
بالتعلق المحل والصدق ومراده اعم من ذلك ثم ما ذكره من التمثيل بالصوت
ليس على ما ينبغي لما قررنا آنفا انه ليس امرا واحدا حقيقيا بل انما يتعدد ويكثر
في ضمن الامثال واما القول بان الشخص الحادث لا ينصب فحكمه انه متعلق
بامور كثيرة منوطة به او انشاء الجادة لصماخ الاشخاص بجوابه انه حينئذ
عند حدوث تلك الامثال لم يبق صفة التعلق بعد زوالها واما التمثيل باللفظ
هنا فاللفظ المشترك بالقياس الى معانيه المتعددة وتعرف انه لا يصح
هاهنا اصطلاحا وانت تعلم ان الكلام من السوق انه هل يتصف بالعموم غير
اللفظ ام لا لا انه هل يتصف اللفظ به بوجه آخر هذا لكن ان اريد من
المعاني معنى اللفظ فتامل وتحقيق المقام ان غرض الشارح ان الخلاف في النزاع
بين العلماء والاعلام في انه هل يطلق عليه اللفظ في اللغة ليس بامر معتد به

بل هو سهل لا يليق الاشتغال به انما اللائق بالبحث والنزاع انه هل يكون
هناك امر واحد يحمل على كثير بالجملة الايجاب ام لا وذلك انه لم يوجد في مخابع
ما يتصف بالعموم بذلك المعنى ثم لو ثبت وجود الطبايع في الاذهان لثبت
مفهوم يتصف به سيما الكلي الطبيعي فظهر ان هذا النزاع في الوجود الذهني
وهذا الكلام منه ملخص ما ذكره الغزالي في المستصفى واما ان العموم بهذا المعنى
نسب بالمعنى المعروف العام ههنا اوان مرادهم بالعموم غير ذلك فلا ورود ولم
على ما يظهر بعد التامل فيما ذكرناه وقررناه فتامل ويحرر محل النزاع كما
في الام شرح لقوله الم والخلاف في عمومها وخصوصها كالخلاف في الامر بيانه انه
لا يتصور نزاع في امكان التعبير عن العموم بعبارة مثل كل رجل وجميع
الرجال ونحو ذلك انما النزاع في الصيغ المخصوصة التي يدعى عمومها
كذا في شرح الشرح وهذا حق اذ لا نزاع في امكان التعبير عنه بالالفاظ المركبة
انما النزاع في الصيغ الدالة عليه بل هو موضوعة ام لا ولفظ الصيغة وما يرشد
الى ذلك القول وعلى هذا فلا وجه لما نقله الشارح عن عثمان لا يصح كل نعيم لا محة
زائل كذب لانه خارج عن محل النزاع ثم اعلم انه لا يذهب احد الى ان تلك
الصيغ للقدر المشترك بين العموم والخصوص كما كان في صيغة الامر انها للقدر
المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب فالتشبيه في الاشتراك
انما يكون على الاطلاق لا في تفاصيله واما على انا لا ندري اوضع لفظ العموم
لها اي للاخبار والامر والنهي بمعنى فيها ولا جلها او لا ندري ان ذلك اللفظ حقيقة
في العموم ام مجاز وعلى تقدير كونه حقيقة لا ندري منفرد او موضوع بازاء العموم
فقط او مشترك بين العموم والخصوص وذلك هذا الكلام ما سبق لنا اقام الله

وضع للعموم لفظ كيف يتصور التردد في انه حقيقة او مجاز اللهم الا ان يراد
مطلق الوضع على ما تناول النوع الحقيقي المتحقق في المجاز كذا في شرح الشرح
اقول الكلام لا يخلو عن كدر وذلك لانه على هذا التوجيه لا تقابل بين التفسيرين
التوقيف بل الاول مشتمل على الثاني اذ على تقدير وضعها لما يحتمل وضعها للخصوص
فيكون حقيقة منفردة في العموم ويحتمل وضعها له فيكون مشتركا بينهما وكذا
على تقدير عدم وضعها للعموم يحتمل للخصوص ايضا لثالث فالاول مشتمل على الثاني
وعلى غيره فلا يحسن التقابل اللهم الا انه يجوز التغير في التفسير وان كان بالعموم
والخصوص والاصوب ان يقال معناه انا لا ندري انها وضعت للعموم او
للخصوص وورود حجة الجميع ان كل صيغة من صيغها النوع سبب وان كان الكل
اثنين حسب العموم والخصوص والفعل مستند الى الجار والمجرور كما في قوله غير
المغضوب عليهم او لا ندري انها وضعت لشيء منهما كما لا ندري انها وضعت
للعموم فيكون حقيقة فيه ام لا فيكون مجازا فيه وعلى تقدير كونها حقيقة
فيه لا ندري انها وضعت له فقط فيكون منفردة ام لا بل للخصوص ايضا فيكون
مشتركة فالجزئية قوله انه لشان وفي قوله انها لا فراد العموم والخصوص كما
وقوله حقيقة وقوله مجازا يعني كونها حقيقة ومجازا في العموم في الاول لا
ندري انها وضعت لشيء منها بل يحتمل وضعها الثالث وفي الثاني يعلم وضعها لشيء
منهما ولا يعلم التعيين فمنها اسماء الشرط والاستفهام لا يخفى ان كون اسماء
الشرط للعموم ظاهر واما كون اسماء الاستفهام للعموم كقولهم من ابوك واين زيد
ومتى القتال فغير ظاهر والذي قيل في توجيهه انه اذا قيل من ابوك كان بمعنى
ازيد ابوك ام عمرو ام بكر الى غير ذلك عدل الى ذلك احترازا عن التطويل

المتعدد او التطويل المتعسر او قلّ فيه بحيث لا تتناول كلمة من لزيد وعمرو وبكر جمع في هذه الصورة ليس في منعه بلسع البلد ولم يجب الدلالة بل يجب

الاحتمال وانّ غرفه جمع من ابوك وجمع ادخل سوق لان في معنى ادخل اما سوق

الامير او الوزير او غيرهما عدل الى ذلك احترازا عن التطويل وبجاب ان تكلم

من لزيد وعمرو وغيره لا يع البلد الا انه على سبيل التردد دون الجزم وكذا اثنا ولم

لما يجب الدلالة مع نحو التردد والاحتمال وفرق ما بينهما متأمل لانه لا يخفى

دقته وما مر يحقق ما قلنا انهم جعلوا معيار العموم صحة الاستثناء وذلك يجمع

هيهنا مثل عن لم اي تحبيك جاء الا زيد   ومنها الموصولات اي الموصولات التي

ليست للعهد وكذا المضاف اذا لم تكن الاضافة للعهد وكذا المعرف بلام الجنس اذا لم

يكن قرينة العهد واشار بعدم تعريف جنس الى ان الاستغراق من متفرعات

الجنس واعلم انه قد تقرر عند علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق

مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي وهذا يخالف ذلك وايضا

قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق

دون البرهاني وكذا النكرة في سياق النفي اما بأن لا يحتمل نفي الفرد المنتشر او نفي

الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم على ما قالوا

فقد عدّ من صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مطلقا لا يخفى من تحمل بل الصواب

ان يقال العموم اما ان يثبت بلفظ نفسه من غير قرينة كالكلمات التي للاستفهام

والشرط والموصول او مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام ومثل

المضاف جمعا او اسم جنس مفرد او مع قرينة في النفي كالنكرة في سياقه ويثبت

العموم عرفا مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات

او عقلا

او عقلا كترتب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى السارق والسارقة هكذا

يفهم من المنهاج اقول والاظهر ان يجعل الموصول مثل المعرف باللام فان الموصول

ايضا يجيء للمعاني الاربعة كالمعرف باللام والمضاف الى المعرفة قال س في حاشيته

٢ لشرح التلخيص الاقسام الاربعة اعني العهد الخارجي وتعريف الجنس والاستغراق

والعهد الذهني جارية في المضاف الى المعرفة مع جريانها في المعرف باللام و

الموصول انتهى ما لتفرقة بين الثلثة تحكم   لنا ان السيد اذا قال لعبده

لا تضرب احدا فانه لو ضرب من تاه بالوقف في الاضبار وفي الامر

النهي يوافق لخمس وقالا ولى ان يمسك مثال الاضبار حتى يتنقض على الكل

وشاع ذلك وذاع ومنا لم ينكر حم ان قول الصحابي ومثله مسرحه بانه هل

اجماع سكوتي ويكفي ذلك في بيان مدلولات الالفاظ اذ يكفي به الظن

وفي الغار بخصوصية ذلك هو القياس في الفارق مثال قصة الاعرابي ينبغي

كونه اعرابيا فيلحق به الزنجي والهندي وينبغي كون المحل اهلا فيوجب الكفارة

في الزنا وينبغي كونه رمضان تلك السنة فيلحق به رمضانات كلها وكذا ينبغي

كون الافساد بالوقاع فيلحق به المفسد بالاكل عمدا كذا قاله ش في بحث القياس

وايضا لنا كثرة الوقايع التي لا تحصى وس وذلك ان احدهما ان تفسير

المسئلة قطعية والاستدلال وهو بعيد لان نتبهها العلماء بوردها عليها

ان الظن حجة معتبر في الاصول وان كان الظن يكفي في مدلولات الالفاظ على

غيره وثانيهما ان في الامثلة المذكورة لم يتحقق جميع تلك الصيغ التي قد قصد

اثبات كونها للعموم فاشار الى ان سائر الصيغ يتحقق ويظهر لمن تتبع فتتبع

وذلك نحو قول عثمان اهل العترة ان هذا المثال ليس من قبيل ما نحن فيه

فلا يكون ظاهراً في العموم اما على تقدير المجاز فبتخلفه واما على تقدير الاشتراك
فلان الظاهر هو احدهما والمتمسك كونها ظاهرة في العموم ويدل عليه الادلة المذكورة
كما يظهر بعد التامل ثم لا يخفى انه لا حاجة الى ارتكاب المجاز والاشتراك لصحة
التعبير عن العموم اذ مفردان مثلاً الكلمة وجمع افراد كما مع جزء لها ولا علية دلالة
ظاهرة دليس لاحد التنازع فيه فتامل اوفي مع جعله للعموم المشكوك فيه
اقول يمكن ان يعارض ويقال في مثل جاءني الرجال هو حملناه على معنى الاستغراق
كان حملاً للفظ على معنى حقيقي متضمن لجميع معانيها المحتملة على ما يجيء فكان الحمل
على العموم من هذه الجهة اولى والتفصيل ان الرجال لو لم يكن للعموم كان للخصوص
فظاهر انه لم يكن مختصاً بمرتبة معينة من مراتب العدد بل يحتمل كل واحد من تلك
المراتب التي كانت حقيقة فيها لكن لا من حيث خصوص حقيقته اذ ليس هو
حقيقة في خصوص شيء منها قطعاً بل انما هو حقيقة للقدر المشترك بل من حيث
كانت من افراد الموضوع له وكذا انه حمل اللفظ على معنى كان متضمناً لجميع الافراد
التي هو حقيقة في كلها لكونها من افراد الموضوع له اولى من حمله على جزء التي
لا يتضمن شيئاً وهو الاقل منه بل وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل
اقول ولو سلم هو اذ مجيئه لم يكن دليلاً من خارج يرجح به جانب الرجيح
اولى والدلائل المذكورة لا تشكك فان ولا التباهي انها حقيقة ظاهرة في العموم
كالاجماع انهم وادرج بما ذكره من الترجيح ما يختلف في الايجاب والاباحة
فالاحتياط في الايجاب يقتضي الحمل على العموم وفي الاباحة بالعكس وكذا في حرمة
يقتضي الحمل على العموم فالحمل على العموم للاحتياط اولى واكثر فقول الشارح لكن
يختلف في الايجاب والاباحة ان كان رداً على الجواب الثاني كما هو الظاهر كان

لا يتم لان العمل بالاحتياط اقتضاؤه للعموم حال من الخصوص وان كان
حقيقياً للمقام فذاك والظاهر انه للاغلب حقيقة وفي الاقل مجاز اشارة
الى ان هذا العام ايضاً مخصص بمثل الله بكل شيء قدير فلا يرد ان صدقه
يستلزم لكنه يكون باطلاً ووجه الاشارة انه لو لم يكن كذلك لينبغي ان يقول
الظاهر انه حقيقة فيما استعمل فيه لانها لم يستعمل فيه ام لان المجاز الذي ذكر
حقيقة مع فقد وجوده نادر وقليل وكان خلاف الاصل ثم هذا الكلام مبني
على ما يجيء ان العام اذا خص كان مجازاً في الباقي على ما اختاره الجمهور
ولم يبق مستعملاً في عمومه على ما ذهب اليه البعض والجواب اولاً ان احتياج
خروج البعض منها الى التخصيص بمخصص هذه معارضة ويمكن توجيهه بوجهين
احدهما ان ذلك لاحتياج الزم من الدليل حيث قال وقد خص منها
خبر بان هذا لا يدل الا على ان تلك الصيغ المتنازع فيها مستعملة الاكثر للخصوص
وذلك حق واما ان استعمالها للخصوص يحتاج الى مخصص خارج فلا يدل
عليه ولو سلم فهذه مناقشة في عبارة الدليل حتى لو قرر هكذا ان استعمالها
في جزء العموم اكثر وكذا انه للاغلب حقيقة وفي الاقل مجاز لتم الدليل سالماً عن
هذا وثانيهما وان ادعى ان الواقع ان العموم انما يستعمل في المعنى الخصوص
بضم القرائن وذلك علاقة المجاز فللخصم ان يقول ذلك غير مسلم بل استعمالها
في الخصوص لا يحتاج الى المخصص كيف ودعوى الاحتياج دعوى المتنازع فيه
نعم يفهم منها خصوصية معينة واما القدر المشترك فيفهم منها في جميع النكرة
والجواب ان ما جعل عليه الالسن وصار مثلاً تلقاه بجميع بالقبول

هذه الصيغ مستعملة في عمومات مخصصة وذلك يدل على المنع اقول وما
يدل على ما ذكرناه انها عند وجود المخصص كان باقيا على عمومه مجازا فيما
اخرجه التخصيص المذكور مثلا ان الله بكل شيء قدير مخصص عقلا بما
عدا ذاته تعالى وكان عاما فيما بقي وقس عليه وكذا ان مثل الرجال المعرف باللام
لو لم يكن للعموم كان مستعملا في الاكثر وكان الفرق بين قولنا للرجال عندك
درهم والرجال عندك درهم يرجح على احد فلا يصح تفسير الاول عند انتفاء
القرينة باقل الجمع وهو معناه الاصلي بل لو امتنع تفسيره بالعموم والاستغراق
حملا على ما هو اقرب اليه بخلاف الثاني فانه يصح فيه ذلك بلا خلاف فاحفظ
ذلك فانه تحقيق بديع   كالحافظ والزاوية اقول دهما وهما مسندا ولا
نتفهما ظ لانهما يصير انه حقيقة عرفية في المعنى التي كان مستعملا فيها اكثر
فان كان الحكم في المخصوص كذلك ثبت معنا المخصوص اذ لو ثبت كونها حقيقة عرفية
للخصوص كما انه ظاهر فيه لان العرف مقدم على اصل اللغة في الاعتبار
لما كان التكليف عاما اقول تم والسند ما رايته علم ذلك من انه ثمة
او لعقود حكم على الواحد حكم على الجماعة او التعليق الحكم على الوصف الصالح
للعلية او غير ذلك ثم انه لم يعين صيغة الجمع في مثل صلوا او صوموا من صيغ العموم
ولم يكن منها عند المحققين فما ذكره من انه لو لم يثبت كان مخالفا لرأي المحققين
والصواب انه يتكلف ويحمل على ان كون صيغة الامر والنهي للعموم ليس مثل صلوا
وصوموا بل مثل ولله على الناس حج البيت لانه في قوة الامر بالحج للناس
ومثل لا تقل لهما اف لانه نهي عن التافيف مطلقا بالنسبة الى جميع الوالدين الى

بجز ذلك

بجز ذلك   وانا مكلفون بمعرفتها مطلقا الاخبار من الاجماع على انا
مكلفون بمعرفة تلك الاخبار الخ كالامر والنهي اقول التكليف بمعرفة الاخبار
الواردة لو سلم ضمها انما ليس من العموم في الخبر بل لو كان بصيغة امر
وارد ومثل اعلموا هذا الخبر فرجع الى عموم صيغة الامر لا الخبر فالصواب
اسقاطه   وربما منع الاستثناء فقد لو كان ظاهرا في العموم لما صح
السند انه يتحقق القرينة العقلية وهو استحالة ان يكون منه جميع عبيد الدنيا
والجواب انه يعني العموم جميع عبيده وذلك انه لا استحالة في ان يكون منه جميع
عبيده فلا يتحقق قرينة في ذلك   كذا نافي الترجيح هذا الفقه وقال
في شرح الشرح هذا دفع لما ذكره الآمدي من انه على تقدير كونه حقيقة في كل
عدد بخصوصه يحمل على الاستغراق المحتمل ليس اولى من حمله على الاقل المتيقن اقول
ليس فيه دفع هذا الكلام بل ما ذكره الآمدي من كون الاقل متيقنا معارض
ما ذكره المستدل من كون الجمع حقيقة متضمنة لسائر الحقائق واذا تعارضا
تساقطا فلم يثبت انه للعموم اقول بل فيه اشارة الى دفع ما مر تقديرا لانه
لا يصح اثبات اللغة بالترجيح يعني ما ثبت هو انه لو لم يعلم كون لفظ حقيقة في
معنى ام مجاز لا يثبت ذلك بمجرد الترجيح لكن اذا ورد لفظ بين حقائقه واريد
ان يعلم ان المراد منه اي معنى تلك المعاني فلا يحتاج الى صحة ذلك بالترجيح و
انت تعلم ان هذا الكلام من الشارح مبني على ما ادعاه المستدل من ان الملاقي
على كل مرتبة من مراتب الجمع حقيقة حتى يكفي لترجيح احد حقائقه ذلك القدر
من الترجيح .   بل الجواب منع كونها حقيقة في كل مرتبة قال في شرح الشرح

صفة للقطع بان كل مرتبة فرد من افراد القدر المشترك فيكون اللفظ حقيقة
فيها من حيث كونها من افراد الموضوع له ولا حاجة الى الدلالة عليها بخصوصها
كما اذا جاءك زيد فقلت جاءني انسان ثم اعلم ان مجيئه وعليه لجميع الافراد
وكذا ... نظرا الى المعنى وحيثية كونها ولها بصيغة الجمع وحيثية بها المراتب
اقول فيه نظر اما اولا فلانه لو كان مراد المستدل مع كون اللفظ حقيقة في كل
مرتبة ذلك كان اثبات اللغة بالترجيح لا بما اثبات لكون اللفظ حقيقة
في العموم لكونه متضمنا لجميع افراد القدر المشترك لا لتعيين لبعض بحقائقه
بكونه مرادا بالترجيح حتى يلزم ما نبه عليه الش بقوله فانه لا كان مرددا بين حقائق يتعين
كما نافي الترجيح هذا القدر وايضا لم يتم ما ذكره الش في دفع النقض بحمل الرجل
بان جميع الافراد احدى حقائقه وذلك لان جميع الافراد ليس احدى حقائقه
بل القدر المشترك الذي هو احدى حقائقه حاصلا في ضمنه ثم كان الرجل
ايضا كذلك لان المفهوم الكلي للفظ الرجل حاصل في ضمن الجميع ايضا لعلم الا ان
قيد الوحدة معتبر في مفهوم لفظ الرجل وهي منافية مع حمله على الجميع ويتحقق
مفهومه في ضمن الجميع لكن هذا انما يكون في غير اسماء الاجناس التي يقع اطلاقها
على القليل والكثير وايضا عند من قال بان اسم الجنس موضوع للماهية المقيدة
بالوحدة المطلقة المسماة بالفرد المنتشر كما اختاره البعض واما عند المحققين
القائلين بان اسماء الاجناس موضوعة للماهية من حيث هي من غير اعتبار
الوحدة المطلقة او المعينة معها فلصدقه على الجميع كصدقه على الواحد ولا يخفى
انه يكفي للنقض النقض باسماء الاجناس او على مذهب المحققين واما ثانيا

فلان ذلك الجواب لم يندفع بمجرد ذلك وليس في ذلك مناقشة على قول المستدل
فقد حملناه على جميع حقائق حتى يندفع بما ذكره بل معنى كلامه انه ليس
حقيقة الا في القدر المشترك وحمله على الجميع بخصوصه كما هو المدعى لا يمكن
بدون القرينة وليس للفظ دلالة عليه اصلا فذلك على ما ذكرناه فلا دلالة
لها على خصوص ام اي لا على خصوصية كل مرتبة دون الجميع لا على خصوصية
الجميع ولاني نحو نحن وكذا لفظ انا وكذا اذا اطلقت ابنية الجمع مستعملة
على انها جزء من المراد المعبر عنه بلفظ نحن واشباهه كما في قوله انا معكم مستمعون
فاورد صيغة الجمع جزاء من لفظ انا وذلك لرعاية المشاكلة بين المبتدا
والخبر وكذا اذا اطلقت حالا او صفة وكذا الا نزاع في نحو صفت فلو كمل الا
الفصيح في مثل هذه الصورة ان يورد المضاف بلفظ الجمع نقل العلامة
عن الفتح الكبير انه قال مولفه رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الوقايع
فسألته عن اقل مراتب الجمع وقلت ذهب فريق الى انه ثلثة وفريق الى انه
اثنان فالحق ما قال صلى الله عليه وسلم وما كان خطأ هولا وهو لا ينبغي ان يفصل ويقال
الجمع اما جمع فرد او جمع زوج فاقل المراتب الاول ثلثة واقل مراتب الثاني اثنان
وفيه بعد اي في الجواب بعد لانه لو وجب السوق لاتيين في وصف
المزوجات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المزوجين المتعاطفين
بلفظ التثنية دون الجمع وفي هذا الاستبعاد بعد لانه لا نقر عندهم ان
الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المزوجات بمنزلة الجمع وفي صورته
وتعاطف المزوجين بمنزلة التثنية وفي صورتها كذا في شرح الشرح وحاصله
ان افراد الجميع مع رعاية الصورة اعم من ان يكون حقيقة او حكما والنائبة

تحققه في المثال الاول واما في الاخيرين فلم يتحقق شيء منهما فلهذا امتنع
الاول والثاني هو كلام على السند الاخص اذ عدم الجواز لا يلزم ان يكون
مطلقا بل لانه يخالف عرف اللغة ولا يحتاج الى امر آخر فجعل حينئذ السند
اليه ذكر المثال الثاني ليس على ما ينبغي لان الكلام في اطلاق صيغة الجمع
للتثنية والعام من ذلك يجوز عكسه وهو اطلاق صيغة التثنية للجمع
حتى يحتج جاء زيد وعمرو وبكر العالمان ولهذا قد نقل انه ضرب القلم عنه
قرار بعض الطلبة حمله على قوله العالمان ومحل العبارة هكذا ولا يقال جاء
زيد وعمرو العالمون وقد ثبت في الحاجب حماد شرح الشرح هذه العبارة كذلك
اذا صح اطلاق صيغة الجمع للاثنين كان صورة الجمع حقيقية صورة التثنية
مجازا فكان يحكي رجال عالمان ورجلان علماء اولى بالجواز من المثال الاول
اذ ليس فيه صورة التثنية وقد اشترط الاتحاد في الصورة فقال المجيب اقول
هذا لا يتم في نفسه اذ في مثال الاول تحققت الموافقة الصورية حكما دون ما ذكر
في المثالين وكون صيغة الجمع مستعملها مجازا في التثنية لا ينفع في الموافقة
الصورية التي كانت تقتضي ذلك اللفظ باعتبار حمله على المعنى الحقيقي له
وقال ابو الحسين قد نقل عنه انه صرح في المعتمد بان العام المخصص بالشرط
او الصفة او الاستثناء حقيقة واستدل على ذلك بان القائل اذا قال اكرم
بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الا من دخل الدار اعني البعض بمجموع
الامرين فيكون مجموعها حقيقة فيه ولم يعن بالعام وحده الاستغراق والا
لكان استعماله في البعض نقضا ولا البعض والا لم يبق شيء يراد بالمخصص
فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا هذا كلامه وفيها نقل عنه من ان

العام المخصص بغير المستقل حقيقة عنده نظرا لان العام المخصص وحده
… التخصيص دليله
… العام المخصص
… والاطلاق حقيقية
… البادي
… او المجموع
… علامات العلاقة
… المسمى بعلاقة
انه استعمال اللفظ
انتهى واجيب عنه
… دليله كلام الى
… فيها لا يكون مشتركا
… مشترك بين الاستغراق
… او معناه الحقيقي
… الكلام فيما استعمل
حقيقة اذ لم يكن اللفظ موضوعا
… وقد يتجه الجواب عن الدليل
… الاول ان ثبوت الملازمة
في قوله لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركا فرع كون العام مستعملا ومرادا
به الباقي وليس كذلك بل العام باق على عمومه كان مرادا به الشمول والمخصص

[illegible]

يتحقق في المثال الاول واما في الاخرين فلم يتحقق شيء منهما فلهذا امتنع
الاول والثاني هو كلام ...

معللا بعزا ...
اليه ذلك ذكر ...
للتثنية والعل ...
حتى يحمل على ...
قرار تصنيف الـ ...
زيد وعمرو الـ ...
اذا اصر الملاق ...
مجاز انكان ...
ولیس عنه صو ...
هذا الاسم في نفس ...
في المثالين وكون ...
العمومية التي كانت ...
وقال ابو الحسين ...
او الصفة او الاستثناء ...
بني تميم الطوال او ان كان ...
الاربع فيكون مجموعهما ...
لكان استعماله في البعض نقصا ولا البعض والاسم بقي شيء يراد بالخصص
فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا هذا كلامه وقيل نقل عنه ان

العام المخصص بغير المستقل حقيقة عنده نظر لان العام المخصص وحده
ليس حقيقة عنده ولا مجازا كما ذكر العلامة صريح كلامه على ان التخصيص بلفظ
ما يجوز ينفي كونه مجازا او ينافي كونه حقيقة لانه يدل على ان العام المخصص
بغير المستقل ليس بدال على الاثر وحده كما ان مسلما في مسلمون ليس دالا على حقيقة
بل المجموع هو الحقيقة احتمل المراد بالعام المخصص الذي اريد به الباقي
عند نحو المذاهب اعم من ان يكون المستعمل فيه العام وحده او المجموع
وح لا اشكال فتامل وقال القاضي عبد الجبار اعترض عليه العلامة
بما نقله في شرح الشرح من ان هذا خلاف ما اختاره في كتابه المسمى بعمدة
الادلة حيث قال والصحيح انه يصير مجازا باي شيء خص لانه استعمال اللفظ
في غير ما وضع له لقرينة اتصلت او انفصلت استقلت او لا انتهى واجيب عنه
بان المذكور في العمدة هو قوله اولا وكانه رجع عنه ويدل عليه كلام ابي
الحسين في المعتمد فلان الغرض وقع في مثله ان فيها لا يكون مشتركا
لفظيا بين العام والمخصص لانك تعلم ان الموضوع للمشترك بين الاستغراق
والتخصيص حتى اطلاقه على التخصيص من حيث انه من افراده معناه الحقيقي
ليس مجازا ولا يلزم ان يكون على سبيل الاشتراك لانا نقول الكلام فيما استعمل
لفظ العام فيما بقي بعد خصوصه ولا نزاع في انه ليس حقيقة اذ لم يكن اللفظ موضوعا
له بخصوصه واذا وضع له بخصوصه يلزم الاشتراك وقد يتوجه على الدليل
الاول بوجهين وعلى الثاني بوجه واحد فتوجيه الاول ان ثبوت الملازمة
في قوله لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركا فرع كون العام مستعملا مرادا
به الباقي وليس كذلك بل العام باق على عمومه كان مرادا به الشمول والمخصص

العام

به لاجل اخراج بعضه بيانه ثم يسند الى ما بقي بعد الاخراج فالعام يراد
به العموم والخاص يراد به الخصوص والباقي انما يراد من مجموع العام مع
مخصصه لا من العام فقط فلا يلزم الاشتراك فقولك اكرم بني تميم الطوال
عند الخصم بمنزلة قولك اكرم بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال و
ذلك من اللام اشارة الى معنى التعريف في الطوال وتنبيه على ان معنى التعريف
ليس الا العهدية على ما هو مشروح في غير هذا الفن واختاره صاحب المفتاح
ثم الطوال ان كان شاملا لجميعهم كان الطوال صفة غير مخصصة وكان حاجبا
عما يخرج منه وان مختصا ببعضهم كانت صفة مخصصة ونبه بذلك الى ان
تخصيص الصفة ليس لفظة مستندة الى نفس تركيب الموصوف مع الصفة
مع ما يجيئ كالتخصيص في الاستثناء والغاية بل التخصيص انما يفهم من الخارج
مع ما يجيئ ثم الصفة المخصصة لما كانت بمنزلة لفظ البعض فهذا القول بمنزلة
ان تقول اكرم بعض بني تميم واشار اليه بلفظ من التبعيضية عند قوله عند الخصم
اكرم من بني تميم على ما في بعض النسخ المعتبرة فيرجع المعنى الى قولنا اكرم من جميع
بني تميم طوالهم ولهذا يصح ان يقال اما القصار منهم فلا تكرمهم فيرجع الضمير
الى الجميع من غير تحمل صنعة الاستخدام وهذا الكلام يرجع الى ما هو المختار في
الاستثناء وهو ان المستثنى منه يراد منه العموم واداة الاستثناء يراد بها اخراج
ما اريد بعد خروجها والاسناد الى ما بقي بعد الاستثناء وتوجيه الثاني وهو معارضة
الدليل المجازية ان العام المخصص لم يرد به الباقي بوضع ثان له وهو الوضع
المجازي واستعمال آخر فيه اذ قد علمت ان العام باق على عمومه واستعماله في
الباقي بضميمة المخصص حتى كان استعماله بهذا الوجه هو الاستعمال الاول الذي

كان بحسب اصل الوضع في معناه الحقيقي فلم يكن مجازا بل كان حقيقة لكن
لا على ان يكون مشتركا على ما علمت ولما كان هذا المذهب في الاستثناء مما عرفت
انه هو الصحيح عند المصنف معارضة على هذا المذهب ودل عليه بقاء التنزيل وما
وايضا فلم يرد الباقي واذا عرفت هذا فلا نذهب عليك جريان الاعتراض
الثاني في الدليل الثالث على طريق المعارضة لان ما كان معارضة للدليل الاول كان
معارضة له لان الثاني ايضا لانهما دليلان على مدلول واحد وكذا على طريق المنع
والقدح في الاستدلال وذلك بان يقال قولك لو كان العام المخصص حقيقة
لكان كل مجاز حقيقة ممنوع وانما يثبت لو كان لكل مجاز مستعملا في المعنى المجازي
بالاستعمال الاول والوضع الاول وليس كذلك اذ الاستعمال في المعنى المجازي لم
يكن بالاستعمال في معناه ولم يكن بوضعه الاصلي وذلك اقول اذا عرفت
ما حققناه في توجيه الشرح فلا يشتبه عليك ما في توجيه شرح الشرح حيث قال
حاصل الاعتراض الاول انا لا نسلم ان العام بعد التخصيص يراد به خصوص
الباقي دون الاستغراق فيكون معنى آخر ويلزم من عدم مجازيته الاشتراك وحاصل
الثاني انه لو سلم ارادة الباقي فباستعمال الاول الطارئ عليه عدم ارادة البعض
المخرج من المجموع وحينئذ يتوجه على الدليل الاول انا لا نسلم انه لو كان حقيقة
في الباقي لكان مشتركا لفظا وانما يلزم لو كان ذلك بوضع ثان واستعمال
ثان وذلك لانه اراد بارادة الباقي من العام ارادة الباقي من العام وحده
فيمنع تسليمها لا يمكن القول بان هذه الارادة بالاستعمال الاول والوضع الاول
وذلك لان ارادة الباقي مخصوصة بلفظ العام وحده لا يكون الا باستعمال غير مخصص
ومعلوم ان ذلك الاستعمال مغاير للاستعمال في المعنى الشامل لغيره وكذا الوضع

له مغاير للموضع الاصلي للمعنى العام الشامل له وللجزء وخروده ان باختلاف الموضوع له
او المستعمل فيه بعد الوضع والاستعمال فتح كان مجازا لا محه وان اراد بارادة الباقي
من العام ارادة البلية من غير المخصص ما يدل عليه العام بعد التخصيص يراد
به الباقي فالمنع الاول لح كان مكابرة اذ لا خفاء ان بعد التخصيص كان المراد الباقي
بان يكون الجميع مستعملا فيه والجواب بانا نختار الثاني ونقول يجوز انه هذا اختلفوا
في مثاله عشرة الا ثلثة فذهب الاكثر الى ان العشرة في التركيب مستعملة في السبعة
مجازا وذهب القاضي ابو بكر الى ان المجموع المركب بازاء السبعة كانه وضع له اسمان
مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة وقيل المراد بعشرة هو معناه وهو تناول
السبعة والثلثة معا ثم اخرجت منه الثلثة بقوله الا ثلثة فدل الا على الاخراج
وثلثة على العدد المسمى باخرجنا سبعة ثم اسند اليه فلم يسند الا على سبعة وهذا هو
الذي اختاره المعو هناك وهكذا بنا نوجه كلام الشرح ونكتة ما ذكره مشائخ الشرع
مشائخ الشرع او لان العام مستعملة في الباقي ام الى الاستثناء كما هو اختيار
الاكثر في الاستثناء والاخص المركب كما هو مذهب القاضي بان يكون المركب مستعملا
في الباقي بل كان يجري مثل المذهب الثالث الذي نقلنا في الاستثناء فيكون
العام غير مستعمل في الباقي لا بانفراده ولا بانضمامه مع المخصص ثم سلم استعماله في
الباقي في الجملة لكن لا بانفراده بل مع المخصص ثم سلم استعماله في الباقي في الجملة
لكن لا بانفراده بل مع المخصص فيكون نظرا لما اختاره القاضي في الاستثناء وح لا
غبار لكن فيه ما فيه بخلاف المجاز لا يلائم توجيه بل اللائق بتوجيهه ان يقال
بخلاف المشترك فان المشترك اذا استعمل في معناه الآخر كان باستعمال آخر ووضع
آخر فتأمل وقد يقال كونه يفيد ان تناوله للباقي كان حقيقة انما يستلزم الحقيقة

وقد يقال لم يثبت عدم تناوله لغيره لان عدم التناول للغير لا يوجب تناوله
له ولا يوجب عدم تناوله له وفيه نظر لان تناوله للباقي الذي كان حقيقة هو
تناوله له في ضمن الكل اجمالا واما تناوله له بخصوصه فلم يكن متصفا بكونه على
الحقيقة اهم وكذا يرد على اعتراضه على جواب الدليل الثاني ان ارادة الباقي
انما يكون معلومة بدون القرينة اذا كان في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص
واما بعد التخصيص فارادة الباقي يكون بخصوصه وهذه الارادة لا تتحقق
بدون القرينة اي المخصص فيكون مجازا وقد يجاب عن هذا بان اسم الجنس او
الجمع اذا عرف بتعريف الجنس كان مدلوله الاشارة الى الحقيقة من حيث هي هي
كان اطلاقه على كل واحد من جزئياتها بطريق الحقيقة اطلاق المتواطي على
افراده باعتبار حصص بخصوصه كان قبل التعريف لكن اذ لا فرق بينهما الا بالاشارة
والعموم انما يثبت من المقام فاذا اطلق عليه عدم تناوله للبعض لم يتغير تناوله للباقي
فكان الاطلاق عليه بطريق الحقيقة بوجود الحقيقة المشار اليها فيه اقول فيه نظر
اذ الكلام بعد فرض كون تلك الصيغ موضوعة للعموم وكان دلالتها عليه من
الوضع وانما كانت حقيقة في العموم قبل التخصيص وبعد التخصيص مستعملا
في الباقي وما ذكره فيتحقق بانها لم تكن موضوعة للعموم ودلالتها عليه كانت من جهة
المقام فكان خارجا عن البحث واعلم ان صيغ العموم منها ما وضع لنفس الشمول
كلفظ كل وجميع ومنها ما وضع للمهية مع قيد العموم كمن وما ومتى وحيث ومنها ما وضع
للمهية التي عرض لها العموم كاسم الجنس والجمع المعرفة بتعريف الجنس والاول
يشبه الكلي المنطقي والثاني العقلي والثالث الطبيعي وانت تعلم ان الدليل
المذكور لا يجري الا في الثالث وجواب المص كان واردا عليه كان مقتصر

المستدل رفع الايجاب الكلي الذي هو دعوى الخصم لا السلب الكلي فيتم التقريب
كذا قيل وقد عرفت ما فيه فتذكر منشاء اشتباه كون النزاع في لفظ العام و
ذلك لا شك فانه في استعمال معنى العموم حقيقة كون اللفظ والذي اريد بعض
وذلك هو بمعنى لفظ العموم لا بمعنى صيغة العموم بل بمعنى صيغة العموم استغراقها لجميع
ما يتناوله اقول فيه بحث اذ اتصاف اللفظ بالعموم اي بمعنى لفظ العموم ليس
باعتبار دلالته على امر غير محصور بل كثيرا ما يطلق على لفظ انه عام باعتبار تناوله لجميع
ما يصلح له وان كان محصورا مثلا اذا قيل الكواكب السيارة مضيئة فقضية خارجية
صدق ان لفظ الكواكب ههنا عام باعتبار تناوله للسبعة المشهورة ودليل حاصل
ان مدلول لفظ العام هو صيغ العام على ما وجد لوله الاول هو صيغ العام ومدلول
الثاني هو مدلول صيغه ملتبس التورية بان مدلول الصيغة الاستغراق
والشمول وان كان محصورا او مدلول الآخر هو محصور الا ان يراد بدلول اللفظ
العام غيرها ذكر فتدبر والوازم الثلثة باطلة بالاتفاق اورد عليه ان دعوى
الاتفاق في المتنازع فيه في المثال الاخير لما عرفت من مذهب ابي الحسين واجيب
بان النزاع كان في العام المخصص بالاستثناء لا في المقيد بالاستثناء مطلقا واسماء
الاعداد ليست عامة فان هذا الكلام بعد ملاحظة ما سيأتي في الاستثناء ان عشرة
في مثل علي عشرة الا ثلثة مجاز في السبعة وقد اليه الاشارة قلنا المراد الاتفاق
بينه وبين الخصم لا الاتفاق الكلي فلا يلزم غير الاكثرين القائلين بانه مجاز في السبعة
ولا يخفى ما فيه من التعسف والاولى ترك هذا المثال والاقتصار على الاولين فتامل
وليس شيء منهما عاما اي كعام لان المستثنى منه لم يبح كونهما عاما بل يكون كل منهما بل كونهما
مثل العام فاورد منع الثالثة والثانية والاستثناء سيأتي انه اخراج ما لولاه لدخل

بالاستثناء باق على عمومه بحسب الارادة والدلالة وليس من العام المخصص في شيء
وليس بمجاز فما ذكر عند تقرير المذاهب من ان العام المخصص بالاستثناء
عند ابي الحسين حقيقة فيكون بالنظر الى الحكم والاسناد على ما سيأتي في الاستثناء
من انه على المختار يحتمل ان يكون تخصيصا وان لا يكون اقول اذا كان الاستثناء
في العام كالاستثناء في الاعداد لم يخرج المستثنى منه عن ان يكون حقيقة ولم يصر
مجازا بل كان اللفظ باقيا على عمومه حقيقة فيه فكان معنى كلام ابي الحسين
ان العام مخصص بالاستثناء ان التخصيص باعتبار الاسناد والحكم دون
لفظ العام حتى لا يكون ذلك خلافا لما اختاره ابو الحسين من كونه حقيقة
بل كان عين الاعتراف بمذهبه ومع قطع النظر عن ذلك لعله كان لفظ
العشرة على هذا الرأي من الاستثناء حقيقة كلفظ الرجال في جاءني الرجال
الا زيدا على هذا المذهب فقوله لو كان المخصص مجازا لكان لفظ الالف
مجازا كلام حق وصدق والفرق بين الاستثناء في العدد وفي العام مما لم
يقل به احد ولهذا قال وليس بمجاز فقول الشارح لم يلزم من كون ذلك مجازا
كون هذه مجازات منظور فيه لما عرفت من عدم الفرق بين الاستثناء في
العدد وبينه في العام فان تلك الكلام كان في ان العام المطلق واريد به
الباقي واذا اريد به الجميع كان خارجا عن البحث فاذا كان اللفظ باقيا
على عمومه حقيقة فيه لم يكن مذهب ابي الحسين بل مذهبه انه حقيقة في الباقي
وذلك غير لازم قلنا اذ لما عرفت ان العام المخصص بالاستثناء عند ابي الحسين
حقيقة فانما يكون ذلك بالنظر الى الحكم والاسناد على ما صرح به شارح الشرح فعلم
منه انه لم يقل بكون اللفظ مستعملا في الباقي بل جعله باقيا على عمومه حتى كان المراد

في اول البحث العام اذا خص واريد به الباقي كان مجازا الا حقيقة
ما يكون ذلك بالنظر الى نفس اللفظ او بالنظر الى الحكم وبعد التنزل
عن ذلك نقول معنى كلامه انه لو كان العام المخصص بالاستثناء مجازا
في الباقي يلزم كون العدد المستثنى منه ما دونه مجازا في الباقي اذ الفرق
بين العام والعدد تحكم في ذلك واذا بطل كونه مجازا في الباقي لزم كونه حقيقة
فيه اذ الكلام مفروض في انه اريد به الباقي وعلى ذلك التنزل اقول على ما نقلنا
من المعتمد في مذهب ابي الحسين من ان لفظ العام غير مستعمل في العموم ولا
في الباقي بل المجموع مستعمل في الباقي ظهر فساد توجيه كلام ابي الحسين بما ذكره
لان المستثنى منه حقيقة في العموم والتخصيص بالنظر الى الحكم بل التعويل
في توجيه الكلام على تقرير المذاهب على ما قررنا فتذكر الاقوال وعلى ما عرفت
من التعميم والتوسعة في تحرير محل النزاع وتقرير المذاهب يمكن حمل كلام الحنابلة
فرد ليلزم الاول على ما اورده الشارح بقوله وقد تكلف ارادة الاستغراق بانه
بان كان المراد مطابقة عدم تناول الغير لكون ذلك عارضا بسبب الاسناد
وكان المراد بارادة الباقي وهو ان العام مخصص لا يكون ذلك بالنظر الى
نفس اللفظ او الحكم وصرح به الشارح في قوله والتخصيص انما هو في الاسناد
عند تقرير قول عبد الجبار الا ان الاستثنى عنده ليس بتخصيص فاذا
كان العام مستعملا في العموم حقيقة وقد نقل عنه انه ليس حقيقة في صورة
التخصيص بالاستثناء فتامل واما المخصص بمجمل فهو هذا العام الذي اقول
كلام مشعر بان العام المخصص بمبهم مطلقا ليس بحجة اتفاقا وليس كذلك بل انما
ذلك اذا كان مخصصا بمبهم غير مستقل والتفصيل ما اورده بعض المحققين

في

في شرح المنهاج ان العام المخصص ان خص بغير مستقل مع اللفظ مبهم نحو
اقتلوا المشركين الا بعضهم فليس بحجة وفاقا لان المجموع بمنزلة كلام واحد
لكون غير المستقل بمنزلة وصف قائم بالاول فيسري جهالته اليه فيتوقف على
البيان وان خص بغير مستقل معين فحجة قطعية عند اكثر الحنفية كما كان قبل
عندهم لعدم ورود الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل والقابل
للنص المستقل ليس الا واما المخصص بالمستقل فان كان المستقل قطعيا عند البعض
ان اخرج قدرا معينا واذا اخرج على الابهام بان يمتنع الحكم عن الكل دون
البعض عقلا على الجهالة في المراد فالعام دليل ظني كما اذا كان المخرج الحس
او العادة اجمالا او تعيينا او زيادة بعض الافراد او نقصانه كما في لا اكل
فاكهة ولا اكل لحما بعدما اطلع بحس من تفاصيل الاشياء واختلاف العادات
ومقدار الزيادة والنقصان فلا يخرج عن جهالته ما اللهم الا ان يعلم القدر المخصص
قطعا اما كونه دليلا فلان جهالة المستقلة لا تتعدى اليه واما كونه ظنيا فلمكان
الشبهة فيه لان كل فرد يحتمل كونه خارجا وان كان ذلك المستقل الكلام
فالعام لا يبقى حجة عند الكرخي مبينا كان او مبهما وعند مشايخنا انه حجة ظنية
اما اذا كان معينا فلاحتمال التعليل وخروج البعض الآخر به ولا ندري
كم يخرج واما اذا كان مبهما فلما ذكرنا قبل وعند البعض ان كان معينا
بقي العام قطعيا في الباقي كما كان قبل وان كان مجهولا فكذلك في الكل ويسقط
دليل المخصص وعند البعض ان كان معينا فكما ذكر وان كان مجهولا
لا يبقى حجة واما عند الشافعية فالمفهوم من كتبهم ان المخصص بالمبهم اي
شيء ليس بحجة ام حيث صرحوا بان التخصيص بمثل ان يقال هذا العام مخصوص

او لم يرد به كلها تتناوله يسقط حجيته اتفاقا   ان كان لفظ العموم منبأ
عنه اي حاكيا اي يدل عليه بحيث ينتقل الذهن اليه فان الذهن ينتقل
من لفظ المشركين العام الى الحربي الذي يبقى بعد اخراج الذمي كما ينتقل
الى الذمي لانهما داخلان فيه وذلك بخلاف آية السرقة فان الذهن لا
ينتقل الى كون المال ربع دينار وكونه محرزا من حرز واعترض عليه بانا لا نسلم
ان السارق قبل التخصيص لا يدل على السارق ربع دينار وعن الحرز لان
عموم العلة على عموم الحكم فيدل الآية على وجوب القطع في جميع صور وجود
السرقة وان اريد ان السارق من حيث هو لا يدل على خصوصية ربع دينار
وخصوص الحرز فكذلك لفظ المشرك من حيث هو لا يدل على خصوصية الحربي
وكما ان التفصيل في السارق لا يفهم الا ببيانه لنا فكذلك التفصيل في
المشركين اعني الحربي والذمي حتى لو قيل اقتلوا المشركين والذهن
ينتقل من لفظ المشركين العام المبهم بالتفصيل احيانا بخلاف السارق فانه
لا ينتقل الذهن منه الى خصوصية الحرز وكونه ربع دينار وذلك لان
لفظ السارق لا يدل على خصوصية الحرز بشيء من الدلالات ولفظ
المشركين يدل على الحربي بالتضمن لان معناه كل مشرك مشرك بل بالمطابقة
فتامل فيه   قال عبد الجبار ان كان قبل التخصيص اقول ههنا بحث
اذ مذهب ان عبد الجبار ذهب الى ان العام اذا خص بشرط او صفة كان
حقيقة في الباقي وكذا ان العام المخصص بالصفة او الشرط لا يكون الا متصل
التخصيص غير محتاج الى البيان كما لو قيل حافظوا على الصلوة الوسطى واذا كان
حقيقة في الباقي كان ظاهرا فيه فكيف يقول انه ليس بحجة فيه وانت قلت

الذي

ان الذي ضيق من كلامه محتاج الى نوع تخصيص في احدهما فتامل فيه
الكرخي فيما ذهبوا اليه اتفقوا الى ان العام المخصص اريد به الباقي اي تمامها وكان
اللفظ ظاهرا فيه اما حقيقة فيه او مجازا فاذا اللفظ مع القرينة كان ظاهرا
في المعنى المجازي وكلامهم في ذلك المبحث مبني على ان القرينة هي المخصص
فالعام المخصص كان اما حقيقة في الباقي ام مجازا مستعملا فيه مع
القرينة وعلى التقديرين كان ظاهرا فيه فيكون حجة فيه اللهم الا ان يريدوا
بالقرينة ما عدا المخصص لكنه خلاف ظاهر كلامهم ثم حيث قال الشارح وقد يقال
ارادة الباقي معلومة دون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة
المخرج اذ ظاهر عدم ارادة المخرج انما هو بالمخصص لا بقرينة اخرى
وقد صرح بذلك بعضهم بانهم في هذا الشرح فتامل   وقيل يبقى
حجة في اقل الجمع فان ملكت ذلك لانه لم يكن متيقنا بل يحتمل الكثير ثم يحصل
الاجمال فلم يكن حجة كما اذا اخص بمجمل مثل ما قلت اذا قال اكرم بني
تميم واما زيدا فلا تكرمه فمعنا هذا الذهب ان اكرم ثلثا اي ثلثة كما نوا
مستثنا فلا اجمال   مشترك الالزام ساكت بني تميم اي جميع ما بقي بعد نفي الكل لا
نفي الكل وذلك يكون حجة في الجميع وكذا الاستدلال الاول عام اذا اوجب
الادلة التي عمل بها الاصحاب مع كل منع مازالحلاف فيه واثبت انه
حجة في الكل قال في شرح الشرح ان بعض الادلة لا ينتهض على الجميع فتنبه
البعض بان الدليل الثاني انما يقوم حجة على البلخي وابي ثور لا على الكرخي
لان بني تميم مستغرق جميع ضمائره وحاصله ولا على عبد الجبار لانه من الالفاظ
الظاهرة لا يحتاج الى البيان واما البيانيات فانما جاء انه اعدل فيه نظر لانه

في خصوص هذا المثال فلا ان يقبل بمثال آخر لابطال مذهب المجوزين وعند الجبائي
فانه قلت ثم يمنع لزوم العبث قلت هذا المنع لو اتجه متوجه على المثال
المنصوص على البطلان واني يرد ايضا فتأمل   وليس واردا مطلقا اي لا ينتقل
الذهن من لفظ المورد اذا اطلق ولم يقيد بالمعية مثلا اليه بل انما ينتقل
ثم الى المورد المنضم فكان حقيقة فيه واجيب عنه بانه لو كان لتوقف معيته
كما في المتضايفين لما امكن تعقل احدهما بدون الآخر لكن امكن فهو
لو توقف سبق ورد بان توقف المعية في الوجود لا يستلزم توقف المعية في
التعقل كما في العلة المستقلة ومعلولها وكما في معلولي علة واحدة بجنس
فلا ان ذهن   فلا يعقل حجية شيء منها اصلا منه بحث اذ هذا لا ينبغي ان يذهب
قائل من الى انه حجة في اقل الجمع لانه مقطوع بجمع اي تقديرا وان لم يجب حمل اللفظ
عليه لاحتمال جميع ما بقي وجوابه ان كونه الاقل مقطوعا به يعارضه كون الجميع
اقرب الى الحقيقة فتأمل   قالوا ثانيا اقل الجمع اقول هذا الدليل انما ينهض
فيما اذا كان العام من صيغ الجمع اما لو كان اسم جنس مفردا معرفا باللام مثلا
فلا   الجواب ان لم يستقل بدون السؤال الى قوله ولا نزاع فيه قال في
شرح الشرح تم الكلام انه لا نزاع في كونه تابعا للسؤال في العموم والخصوص
حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاما ولو قال هل يجوز
الوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصا به الا ان صريح كلام الآمدي و
الشافعي حيث ذكر في مبادئه الاحكام ان الاتفاق انما هو في العموم واما
في الخصوص فخلاف الشافعي وابي حنيفة حيث ذهب الى دلالة الجواب على جواز التوضي
بالبحر لكل احد مصيرا منه الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال

نزل

نزل منزلة العموم في المقال انتهى وقيل وانما قال الشافعي ذلك القول
في المستقل والدليل على ذلك ان الامام نقل عنه هذا الكلام ولم يورد في المثال
الا ما هو مستقل وقال في مسئلة ورود خطاب الشارع على سبب مخصوص
وسؤال خاص واقعة معينة ان كان جواب الشارع لا يفرض مستقلا بنفسه
مثل ان يسأل الرجل عن شيء معين فيقال اجل هذا منقول او لا سبيل
الى ادعاء العموم فيه فان العموم فرع استقلال الكلام بنفسه فاما اذا كان
لا يثبت الاستقلال دون تقدم السؤال والسؤال خاص فالجواب بمنزلة
وكالجزء منه فاما اذا كان كلام الشارع مستقلا بحيث لو قدر نطقه به ابتداء
كان ذلك شرعا منه واستاح تاسيس فهذا موضع الكلام هذا كلامه ولا يخفى
ان قوله فلا سبيل الى ادعاء العموم فيه فيه ظاهر الدلالة على انه وقع الاتفاق
انه تابع للسؤال في الخصوص واما ما نقل في شرح الشرح انه ذهب الى دلالة
الجواب على جواز التوضي بالبحر لكل احد فالمفهوم منه ان لزوم جواز التوضي
لكل واحد بماء البحر بسلوك مسلك القياس لا باقتضاء العموم والا فيقتضي
جواز ظاهر انه تابع للسؤال في الخصوص يمكن جمع المناط وهو ان الغاء
الخصوصية مقتضى العقل بخلاف الآخر   فيجاب بعام مستقل على سبب خاص
قيد السبب بالخاص لانه ان كان عاما فلا اعتبار لكون الجواب عاما وان
كان اعم كما اذا سئل عن التوضي بماء البحر فقال يجوز ذلك فلا اعتبار لخصوص
الحكم ان هذا لا يكون من بناء العام كذا في شرح الشرح وقد فصل بعض المحققين
ذلك فقال ان كان مستقلا تاما ان يساوي المسئول عنه فهو مقصور عليه
او يكون اخص وهل هو جائز ام لا ينظر ان كان بحيث يمكن للسائل استنباط

غير المذكور بعد غير بعيد به مصلحة يجوز ذلك والا فلا يجوز او اعم وقع عاما
ان يكون عمومه في المسؤل عنه ادنى غيره و الثاني باقٍ على عمومه اتفاقا كما
حين سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه و الحل ميتته فان الثاني عام في
غير المسؤل عنه وهو الميتة وفي الاول وهو ما يكون العموم في المسؤل عنه وغيره
العموم سواء كان السبب سؤالا او وقوع حادثة على المختار وخصوص السبب
لا يخصص العام الوارد بعده خلافا للمزني وابي ثور والمسطور في كتب الحنفية
في المستصفى اما جواب قطعا نحو نهى صلى ذي ماء عن وضعهم واما جواب
ظاهرا كما اذا قيل تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة واما ابتداء
كلام ظاهر مع احتمال الجواب نحو ان تغديت اليوم مع زيادة على القدر
في الاول يختص بالجواب اتفاقا وان كان اللفظ عاما وفي الاخر يحمل على الابتداء
ويعم السبب وغيره خلافا لزفر والا زيادة ولو قال لم ينته بالجواب صدق
ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب ايضا اعلم انه كان خصوص السبب
لا يكون مخصصا فكذا من حيث الاولى وعلل لانه سبب الدليل لنا ان
الصحابة عممت اكثر العمومات اقول هذا انما ينتهض على الشافعي لو قال لا يعمل
بعموم اللفظ بل العمل بخصوص السبب اما لو قال يقتضي ورود صيغة العام
بعد السبب الخاص وبنائها عليه في الظاهر يقتضي تخصيص الحكم بقرينة البناء
على السبب فلا اذ له ان يقول مقتضى اللفظ الخصوص لكنه في هذه المواضع
حمل بالعموم لما لانه شايع مقتضى للقرائن الشرعية واما العقل لم يحكم على الراجح
حكم على الجماعة واما بالقياس تنقيح المناط والغاء الخصوصية التي لا دخل
لها في العلية الا جزئيته اذ لا منافاة قطعا يشير الى ان الحكم جزئي دائما

ينبه

ينبه عليه بانه لو قال تمسكوا بهذا العموم لم يكن تناقضا ونحالفه بلفظ وايضا
الاصل عدم المنافاة فمن ادعاها فعليه البيان كذا في شرح الشرح وهذا اصوب
مما قيل في الدليل عليه اذ لو صرح الشارع بعدم المنافاة كان اتفاقا يجب عليكم
حمل العام على عمومه لا على خصوص السبب جاز فيه هكذا ولم يفهم المنافاة فوجب
اجراء العام على العموم لوجود المقتضي وعدم المانع وذلك لان فيه نظرا لان
الخصم يقول ان وروده بعد السبب مخصص دليل على تخصيصه به والتصريح
بخلاف الظاهر ممتنع اخراج السبب بالاجتهاد لا خفاء في انه لا يتصور اخراج
السبب الخاص الذي ورد فيه الحكم وهو نصه ولم يجوز ابو حنيفة ذلك حتى قال
الغزالي ان ابا حنيفة انما اخرج السبب من العموم لانه لم يبلغه السبب في قصة
عبد بن زمعة فلا اول تقرير الشارح العلامة وهو انه ان اريد بالسبب المعين يمنع
الملازمة لجواز ان يكون هو لم يطلعنا وان اريد نوعه ذلك يمنع بطلان اللازم
بالاتفاق فان ابا حنيفة اخرج الامة المستفرشة اي ولدها عن عموم الولد
للفراش مع وروده في ولد الامة كذا في شرح الشرح وفيه نظر لانك قد عرفت
عنده بتنقيح المناط ان سبب الحاق ولد الامة بمولاها الاستفراش ولا
مدخل لخصوصيته ولد زمعة فيه فالحق ان المراد بالسبب الخاص في هذا الحديث
هو ولد الامة المستفرشة واليه الاشارة في الشرح بقوله ورد في ولد
وهو وليدة الامة المستفرشة وتقرير ما السبب هو الامة المستفرشة بل الصواب
في توجيه كلام ابي حنيفة ما نقل عن الغزالي وهو ان هذا الحديث لم يبلغ
ابا حنيفة بذلك صرح الامام في البرهان ايضا وقال الذي عندي انه لا يجوز
ان ينسب الى عاقل تجويز اخراج السبب تخصيصا وما نقل عنه محمول على ان

الحديث لم يلفه بحاله وذلك لانه انما ادعى النقل عليه ذلك لعله بعدم الحاق ولك
الاية بسببها وذلك لا يدل على ان يكون ذلك الاخراج السبب تخصيصا بل يجوز
ان يكون ذلك لعدم الاطلاع على ما جعله الشارع سببا فتأمل واعلم انه قد وقع في الشرح
عبد الله بن مسعود والصواب ان يقال عبد الله بن زمعة على ما في المنتهى لانه هو الموافق
لما في كتب الحديث   وذلك جزا اراده المجموع لان في ذلك كل واحد منها طالحكم ومتعلق
الاثبات والنفي بخلاف ما اذا اريد المجموع فانه لا يلزم وحاصله ان الفرق بينها هو الفرق
بين الكل الافرادي والمجموعي والتفصيل ان المشترك اما ان يستعمل الاطلاق على كل واحد
منهما وهذا محل النزاع والاطلاق على كل واحد منهما بدلا ولا نزاع فيه ولا في كونه
حقيقة اطلاقه على المسمى باللفظ او على مفهوم احدهما ولا نزاع فيه ولا في كونها ايا
الاطلاق على المجموع من حيث هو ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا فهذه
اربعة وجوه كما ان احرزه وذهب صاحب المفتاح الى انه على سبيل الحقيقة وهو ان
يطلق اللفظ ويراد احدهما من غير تعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا او ذاك وذكر
شارح بعض قدمائي حسبها او طرا اصل لا يخفى ان ذلك غير الاطلاق على مفهوم احدهما
ارادة ذلك المفهوم كما يشعر به كلام شارح الشرح اختيار احد الشق الاولى سيتبع
ما ينبغي او كان كلامه مقام الفصيل دسيطر من كلامه انه لم يفرق بين الاستعمال
في احد المعنيين بدلا وبين استعماله في مفهوم احدهما ولهذا جعلها اربعة ولم يتعرض
للاطلاق في مفهوم احدهما وسمى اللفظ واذا عرفت الوجوه الخمسة التي ذكرناها في
المشترك مبنى عليها اطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي ولهذا لم يتعرض لتلك الاحوال
الاقلية احد ببيانها الشارح ره والاظهر ان المجاز زيادة مناسبة معه ان صح الجمع
بينهما الى جواز ارادتهما في اطلاق واحد وان كانا متضادين كما في قولهم لا تقتل الحيوان

وذلك

وذلك بخلاف صيغة افعل للوجوب والندب لان الندب يتضمن النهي عن
الفعل ولا ان هذا الشرط لما اعتبره الشافعي لكنه زاد على القاضي والمعتزلة حيث
ادعى انه ظاهر فيهما الا عند قرينة وضبط المذاهب انه لا يصح مطلقا او يصح عقلا لا لغة
او يصح لغة في الجمع والمثنى فقط وذلك لانه بمنزلة تعدد المفرد في الجمع الذي في الاثبات
النفي لكنه في صورة صحة الجمع خاصة او مطلقا مع ظهوره في المعنيين جميعا او
مع الظهور فيهما ثم لا يخفى ان ذكر المعنيين بمجرد التمثيل فانه اطلاق اثبات الحقيقة
والمص لم يتعرض لاثبات صحة الاستعمال عقلا ولغة اعتمادا على ما ذكره من انه
لو امتنع لامتنع لدليل والاصل عدمه   احد المعنيين على البدل بان يراد هذا
وذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدم علامة الحقيقة وعدم علامة المجاز
وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق المشترك بل ربما يدعى عدم سبقهما على
مذهب الشافعي على انه لو سبق احدهما الى الفهم وكان حقيقة فيه كان
حقيقة فيه كان الاشتراك معنويا لا لفظيا ثم القول بكونه مجازا عند الاستعمال
في كل من المعنيين مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له كذا في شرح الشرح اقول فيه
نظر لان مقام بيانه مبني على عدم سبق احدهما على البدل لثانيه لسبق مفهوم احدهما
واللفظ مستعمل فيه وليس كذلك بل معنى المص من سبق احدهما على البدل انه اذا استعمل
اطلق لفظ المشترك فيسبق منه الى الذهن ان المراد منه اما هذا واما ذاك
لا كل واحد منهما فالمعنى المراد المستعمل فيه اللفظ هو اما هذا واما ذاك على
ما صرح به حيث قال بان يراد اما هذا او ذاك فكلامه دال على عدم صحته في نفسه
لا يوافق ما صرح اولا وهذا الكلام منه يدل على انه لم يفرق بين استعمال اللفظ
المشترك في احدهما لا بعينه على ما ذهب اليه صاحب المفتاح في ان اللفظ حقيقة

نيد بين استعماله في جميع احدهما وهذا ما وعدناك واما قوله ثم القول
بكونه مجازا آه ليس بجري على حقيقة الشيء على ما سبق ذكره وهو ان الموضوع له هو
نفس المعنى من حيث هو لا بقيد الانفراد ولا بقيد الاجتماع واما على ما يشعر به
كلام المص ان كلا منهما موضوع له بشرط الانفراد فلا يتجه له وقيل في تقرير الاعتراض
ان علامة الحقيقة عدم تبادر غيره الى الفهم بدون القرينة لا تبادره ولا نسلم ان
المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر منه الى الفهم غير معنييه سلمنا
ان علامته تبادره لكن لا نسلم ان المشترك اذا اطلق وتجرد عن القرينة
انما يتبادر منه الى الفهم احدهما لا على التعيين بل المتبادر منه الى الفهم هو كل واحد
لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ الموضوع اشتغل ذهنه الى كل من المعنيين
معا للعلم بوضعه لكل منهما اقول هذا القائل خلط بين فهم المعنى على سبيل الخطور
بالبال مطلقا وفهمه على انه مراد من اللفظ وقد عرفت ان علامة الحقيقة تبادر
ذلك المعنى او عدم تبادر غيره من حيث انه مراد من اللفظ واللفظ مستعمل فيه
اذ لو اكتفى بمجرد فهم المعنى فلا شك ان فهم الجزء سابق على فهم الكل وكذا في
بعض اللوازم كما لا يخفى بالقياس الى الملكات فيلزم كون اللفظ حقيقة في
المدلول التضمني والالتزامي فقوله لا نسلم ان المشترك اذا اطلق مجردا عن
القرينة لا يتبادر منه الى الفهم غير معنييه انما يصح اذا اريد بالفهم مجرد الخطور
واذا اريد الفهم من حيث انه مراد باللفظ كل واحد من معنييه ففي كمال الخفاء
وكذا قوله لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ الموضوع اشتغل ذهنه الى كل واحد
من المعنيين انما يصح في مجرد الاشتغال دون الاشتغال الى المعنى المراد وقد عرفت
انه المعتبر وهو خلاف المفروض لان المفروض استعماله في كل من المعنيين

وكونه موضوعا لكل منهما والحق ان المقدمة القائلة بانه لو استعمل في المعنيين
لكان حقيقة فيهما ليست بكثيرة خفية الدليل اذ يكفي ان يقال لو استعمل في كل من
معنييه والتقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون كل منهما
وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن لاستعماله في كل من معنييه
كذا في شرح الشرح واقول فيه بحث لان قوله التقدير ان معناه هذا وحده
وهذا وحده انما يكون التبديمي في المعنى الموضوع له اللفظ ح ويعلم ان القائل
ان الانفراد داخل في الموضوع له وعدم تميزه بين الوضع والاستعمال
في ذلك على ما حققه الشارح واما استعماله في معنييه في الجملة سواء كان ما حصص
او لا فليس النزاع هيهنا فيه فلو لم يقيد المعنى بكونه حقيقيا لم يلزم التقابل لصفة
الانفراد فلم يلزم اجتماع النقيضين والحاصل ان المستدل بنى كلامه على ان
الموضوع له للفظ المشترك كل واحد بصفة الانفراد فاذا استعمل في معنييه اللذين
كان اللفظ موضوعا لهما لزم اجتماع الانفراد والاجتماع فاما لم يوجد كون
المعنيين مما وضع اللفظ لهما لم يلزم التقابل المعنى بصفة الانفراد فتامل نعم يمكن
المناقشة بان خبر لما في قوله لو صح لهما لكان بحقيقة عبارة عن معنييه الحقيقيين
فيرجع الكلام الى قولنا لو صح لهما لكان حقيقة اللفظ المشترك للمعنيين الحقيقيين
لكان حقيقة وهذا مثل ان يقال لو كان حقيقة لكان حقيقة ثم المراد بقوله
لكان حقيقة انه لكان حقيقة في كل منهما على صدد لا معا ليتوجه المنع وكذا
المراد بقوله لو كان حقيقة لهما انه لو كان حقيقة لهما لا لا معا وكذا المراد
بجميع معانيه في قوله والمراد استعماله في جميع معانيه جميع معانيه الحقيقية
ان اللفظ موضوع لها استعمل فيها ودل على المعنيين معا والتحقيق ههنا تحقيق

يتضمن اثبات صحة اطلاق المشترك في معنييه معا وانه حقيقة فيهما
ويظهر من هذا التحقيق ان المناقشة اللفظية المذكورة لا يتوجه اصلا
تسمية كل منهما حينئذ الاجتماع ايضا بكونه معنى اللفظ واللفظ موضوع له
صحيح والمحصل ورود المناقشة ولهذا ضعفها بهذا الوجه لان دفعها بهذا
الوجه يتضمن القول بكونه حقيقة فيهما معا وهو خلاف ما اختاره
لم يكن المعنى المجازي داخلا فيه اراد بالدخول الدخول على سبيل دخول زيد
في رجل اذ لو كان لفظ الكل افرادية وكذا المراد من قوله بل هو داخل بكل
في المراد واراد بالمجموع كل واحد وذلك مثل ما وجب ثم ان ومن حيث
اراد المجموع معا وعلى ما وجهنا لم يتوجه ان الدليل انما اتى في غير المتنازع
فيه اذ قد عرفت ان المتنازع فيه هو استعمال اللفظ في كل واحد من المعنى
الحقيقي والمجازي لا الاستعمال في المجموع وكذا المراد من خروج المعنيين من
الارادة بخصوصها ودخولهما تحت مراد ثالث خروج كل واحد من المعنيين عن
الارادة بخصوصه اي لا مع غيره ودخولها تحت مراد ثالث هو كل واحد
فيصدق ان هذا المعنى داخل في كل واحد وذلك ايضا كما يعسر هذا ظاهر
سقط ما في شرح الشرح وما ذكره المحقق من خروج المعنيين عن الارادة و
دخولهما تحت مراد ثالث تحقيق وتوضيح لجواب الاانه ينافي ما سبق
من تحرير محل النزاع من ان الكلام فيما اذا كان كل من المعنيين مرادا باللفظ
وبناء الحكم وان جريانا للدخول تحت المراد لا يستلزم ان يجريرادا
بحيث يصير مناطا للحكم انتهى اقول ليس بعض الافراد احدها انه يتوجه
ولعل المراد ان الدخول بين المعنى المعنى المجازي في المعنى المراد لا يستلزم كون

اللفظ

كون اللفظ مجازا فيه بل التحقيق ان على تقدير صحة استعمال اللفظ
في اطلاق واحد لكل واحد من المعنى الحقيقي والمجازي كان اللفظ حقيقة
ومجازا معا كل منهما بالقياس الى احد المعنيين او يصدق عليه الحقيقة
بالقياس الى المعنى الحقيقي ويصدق المجاز بالقياس الى المعنى المجازي فتامل فتا مل فيهما
انه يتوجه عليه وليس المراد انه لا يلزم مما ذكر عدم ارادة ما وضع له بل اللازم
ارادة غير ما وضع له وهذا ظاهر ما ذكر في جواب فتامل والوجه من الناس
وضع لجهة اذ لو اريد الانقياد لما قال وكثير من الناس لشموله الجميع لا
الاكثر فقط قال في التنقيح يجوز ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع ويشمول
الجميع الناس ثم فان الكفار المنكرين لهم الانقياد ايضا واجاب عنه
في التلويح بانه ان اريد بالانقياد امتثال التكاليف لم يصح في غير
المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين او مطلق الاطاعة اعم من ذلك
او ذاك فشموله لكافة الناس فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى
آخر كوضع الجبهة او امتثال التكليف وفائدة الآية الثانية لان الاشتراك
الصلوة بين المغفرة والاستغفار لجواز كون المعنى واحدا حقيقيا كا
لدعاء فيدعوه الملائكة المغفرة للنبي ويدعو الله منه ذاته بايصال الخير
اليه ثم من لوازمه المغفرة وهو معنى قول من قال الصلوة منه مغفرة لا
ان الصلوة وضعت لها او واحد مجازيا كارادة الخير ثم ان اختلف
هذا المعنى لاختلاف الموصوف فلا باس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك
وهنا وما ذكره انه في الآية الاولى من ان المراد من السجود في الجميع غاية
الخضوع وغيره عليه ما اورده في التلويح وقوله ولو كان الاشارة الا انه

يمكن ان يكون ذلك المعنى المشترك معنى حقيقيا وان يكون مجازيا
مثل ما نقلناه من التنقيح ولا يخفى ان المجاز خلاف الاصل وكذا التقدير
خلاف الاصل سيما اذ الكلام المقدر ليس بمعنى المذكور وهل هذا الا مثل
قولهم علفته تبنا وماء باردا والفرق بينه وبين نحن بما عندنا وانت
بما عندك راض غير واضح جدا بيّنه وتتبع مثله فان قلت لا مخالفة للفظ
في التقدير لانهم صرحوا بان ما كان عاملا في المعطوف عليه مقدر مثله عاملا
في المعطوف مثلا لا بد حرف العطف مع اسمه منتحاب عن هذا المعنى بينه
مع المعطوف لا انتها بالتمام مثله مكرره اللفظ واحدا والمعاني مختلفة وهو الكل
اقول لكن يجاب بما سيشير اليه في الجواب الثالث بان يحمل المجاز والتقدير
وان كانا خلاف الاصل يكون ترتكبه لما ذكرناه من الدليل الراجح على انه حقيقة
في كل واحد منهما لا كما لكن قد عرفت حال ذلك الدليل مبندفع الاجوبة
الثلثة التي ذكرها اقول لو يمكن ان يجاب بالا مدفع لو وهو انه وان ثبت الاستعمال
على سبيل الحقيقة في المعنيين معا لكنه لم يثبت كونه حقيقة ظاهرة فيهما معا بالقياس
الى واحد منهما فقط على ما نقله عن الشافعي حيث صرح بالسند وقد جعله دليلا
في الدعوى حيث قرر باسناد لان الشافعي حيث قال احتج الشافعي على كونه
حقيقة ظاهرة في الجميع فتامل لان الجملة نكرة بالاتفاق النحاة اي الكل
متفقون على انها نكرة سواء كان اتصافها بها باعتبار نفس الجملة على ما هو الظاهر
من عباراتهم او باعتبار المفرد الذي يسبك منها على ما اختاره المحققون
الذاهبون الى ان التعريف والتنكير من خواص الاسم وذلك المفرد هو المصدر
الماخوذ من المسند الواقع في تلك الجملة حقيقة كما اذا كان المسند مشتقا او

او حكما كما في جزء وذلك منها عن بيته هو الاستدلال فكما يستدل في حقه
قولنا لا استواء انما فا والعموم من جهة وقوع النكرة في سياق النفي اقول
وبالتقرير يندفع ما في شرح الشرح هذا دفع لما قيل من ان التمثيل بمثل لا
يستوى ليس بحسن لان المراد من النكرة اسم الجنس لا يستوى فعل هذا لكن
تقريره بان التعريف والتنكير من خواص الاسم ينفي كون الجملة نكرة
فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص اراد بالاعم المساوى للجملة وبالاخص
المساواة من كل وجه اقول ومع هذا لم يكن نفي الاخص هو العموم اي العموم
النفي الذي هو المط بل نفي العموم لانه يرجع الى رفع الايجاب الكلي يكن
ان يقال المراد نفي كل واحد واحد بالتفصيل والحاصل تخصيص نفي المساواة
من كل وجه بان يكون ذلك النفي واردا على كل واحد واحد بالتفصيل يحصل
معنى عموم النفي للتكاذب بها يعني ان اهل العرف يفهمون من احدهما
ما يناقض الاخر ولا يدفع التناقض من الاختلاف في الجهة وذلك بان
يفهم اي من احدهما الاطلاق العام ومن الاخر الدوام والايجاب اعني
بالاول والسلب بالثاني وكذا في الكيف وذلك بان يفهم من الايجاب الكلي
ليقيد ومن السلب الجزئي فيحصل المط والا لم يكن عرضه متعلقا باختلاف الجهة
لم يتعرض له وليس المراد انه لا تناقض بينهما حقيقة بل اهل العرف يفهمون
ذلك مطلقا بحسب العرف وبلا مع التناقض الواقعي الفعلي وبما قررناه ظهر ضعف
ما في شرح الشرح حيث قال يعني انهما وان كانا مطلقتين والمطلقتان لا
تتناقضان عقلا لكن مثله بحسب العرف تناقضا وبجعل احدهما دفعا
للاخر وتكذيبا له ثم قال وقد يتوهم ان يبني ذلك على ان العرف يفهم منها التوقيت

بالمجال والوقتيتان تتناقضان على ما صرح به بعض المنطقيين وليس ينبغي
لانه على هذا التقدير بل على تقدير دوام احدهما لا يلزم التناقض لجواز
الاستواء من وجه وعدمه من وجه واقول لا يخفى ما فيه لان الكلام على فرض
كون احديهما كلية والموجبة فتشتمل على ان جميع وجوه الاستواء ثابت
فلا وجه لهذا الكلام قالوا ثانيا اقول يرد على الوجه الثاني وان انتفى
الخ انما ينتفي في ضمن صورة المساواة واما انا نقل الكلام الى الاخبار التي
يصدق سلبها مطلقا من الفاعل المعين او عن تقييدها بمتعلق وشبهة يكون
اثباتها في الجملة مفيدا لم ينتقض الدليلان اللهم الا ان يتمسك فيها بما هو المشهور
من عدم القائل بالفصل فتامل ويمكن المعارضة بوجه آخر اخصر فان
في شرح الشرح الاول كانت معارضة في المقدمة القائلة بان الاثبات اذا اعني
يستوي يفيد العموم وهذه معارضة في نفس المدعى وهو ان النفي اعني لا
يستوي يفيد العموم والا لكان الاخبار به صحيحا لعدم صحة انتفاء نفي
المساواة بين المذكورين اذ ما من شيئين الا وبينهما نفي مساواة اقول
ههنا بحث منه وفيه وهو ان من هذا في الوجه الاول ونقيضه سلب كلي
فقولنا لا يستوي ثبانه لا شيء من وجوه المساواة ثابت وهو الخط فان ذلك
صريح في انه معارضة في نفس الدعوى وما ذكر اولا مقدمة لذلك وهذا
هو الخط منه والعجب منه انه قال عنه قوله وهذه ابلغ شبه متعارضة
بدل اثنتان منها على ان نفي المساواة ليس للعموم بخلاف اثباته وانتفاؤه
العكس فالاولى منها الثاني والثالث من ادلة الخصم مبني على الاول على ان نفي
المساواة على العموم ليس بصادق ومبنى الثاني على ان اثبات المساواة على الاطلاق

ليس

ليس بمفيد هذا الكلام وفيه انه اعتراف بان الكل معارضة في نفس الدعوى
ثم تحقيق الفرق بين المعارضتين بان الاولى اثبتت او لا كون الاثبات
ليس للعموم ثم التزم منه ان كون النفي للعموم والثاني اثبتت اولا كون
النفي ليس للخصوص بل للعموم ولا يذهب عليك ان هذا الطريق كان ترجيحا
بعد بيان المحضر في الثاني اثبت اولا نفي عموم النفي فهو نظير المعارضة الثانية
وفي الثالث اثبت اولا عموم الاثبات ثم يلزم منه كون النفي ليس للعموم
فهو نظير المعارضة الاولى وان كان باعتبار ملاحظة الصدق والافادة
كان الامر بعكس هذا هكذا ينبغي الفرق ثم التحقيق الذي يجلب به شبهة اشارة
الى المساواة لا دلالة لها على العموم وفيه اشارة الى صحة منع المعارض وفي قوله
وانما يفيد حيث القرينة اشارة الى حله حل ما ذكره الخصم المذكور بقوله قالوا
ثالثا واشار بقوله والعموم انما ينشأ من النفي الداخل على النكرة الى بطلان
مقتضى ما ذكره الخصم بقوله قالوا ثانيا وقالوا ثالثا والى صحة منتقض المعارضتين
واشار بقوله وانما صدق فيها القرينة الخ الى حل ما ذكره الخصم بقوله قالوا
ثانيا فتنظر صحة المعارضتين وفساد الدليلين فقد اختار الاعموما
اي اختار العموم للمضي عموما اذ كان ظرفا عاما وذلك اي كون المضي
تابعا للظرف في عمومه وخصوصه ايضا مما اختلف فيه لان بعضهم لا يقول
بكونه عاما لانه ليس مذكورا والحق ما اختاره لما انه لا فرق بين الملفوظ ٣٢
المقدر في افادة المعنى وقد ذكر في شانه قوله ثم شرح المقدر وتمثيل لقوله
وهاتان العبارتان تشيران بان الحديث ليس من باب المقتضى لان العلماء
عدوا الاقتضاء من قبيل المعنى وهو ما يثبت بتبعية المنطوق فيجب ان يكون

كلاهما مراد بل وليس رفع الخطأ والنسيان مرادا في الحديث بل هو من قبيل
الاضمار والحذف اي ما حذف المضاف بقرينة واقيم المضاف اليه مقامه
ومن عد الحديث من باب الاقتضاء قال لابد من تقدير امر فيه لصدق
الحديث هكذا قيل اقول يحتمل ان يعد من باب الاقتضاء لصدق حده
على ما ذكره الشارح عليه وما ذكره من ان المقتضى من قبيل المفهوم يعترض عليه
لا سيما في مبحث المفهوم حيث جعله من اقسام المنطوق الغير الصريح
لتفسير الفرق بين المنطوق الغير الصريح وبين المفهوم جعله في المنهاج من المفهوم
واعترض عليه شارحه المحقق بانه لا خلاف ما في الكتب لانه فيها جعل من
اقسام المنطوق الغير الصريح ولا يجعل الاستعداد المذكور مقتضيا وان اقتضى
او جعل النكتة فيها الاستعداد بانه ليس من عموم المقتضيات المحتملة بل الظاهر
انه من عموم المقدر لان الحكم المضاف الى الخطأ والنسيان اسم جنس مضاف
فيفيد العموم فكان خارجا عن المتنازع فيه لان الكلام في عموم المقدر
لا في عموم المقدر والمناقشة بان اطلاق الحكم على هذا المعنى من مخترعات الفقهاء
مدفوعة لجواز تقدير مثل العقاب والمؤاخذة مما يطلق عليه في الشرع او
في العرف العام وانما قلنا ان تقدير لفظ عام مما اقتضاه دليل الخصم
ودليل المصنف لانه اقرب مجاز الى الحقيقة ولم يكن فيه اضمارات متكثرة
مستغنى عنها بل فيه اضمار واحد ومع قوة هذا الاحتمال حمل من قال
ما نحن فيه لا يخلو عن تعسف ثم المصنف اشار اليه بما ذكره اقول ربما
قرر بانه نوع ما قيل من قال لا عموم للمقتضى يكتفي بتقدير واحد ومن قال
بعمومه اضمر اضمارات متعددة او قدر امرا عاما لان تقدير الامر العام من

من عموم المقدر كيف ولو كان كذلك فلم يتعرض عليه دليلهم كما لا يخفى على الناظر فيه
كما قلنا او لا اقرب مجاز الى الحقيقة اقول قد عرفت ان النزاع في انه هل
يقدر الجميع او البعض وتصحيح الكلام يتصور على نحو آخر بان يجعل الخطأ و
النسيان من قبيل المجاز المرسل وذكر هذا الكلام وما بعده حيث قال باب
الاضمار في المجاز اكثر وقد لو المجازات وما شاورت تشبيها الى المعنى الحقيقي بدل
على ذلك ويحمل على انه اراد بالمجاز مجاز الحذف وهو المجاز بالزيادة والنقصان
بعيد في تلك العبارات كما لا يخفى على المنصف في الكلام اضطراب فتامل
ودليلنا النافي للجميع اقول هنا نظر اما اولا فلان الكلام على تقدير انه
لا بد من الاضمار والتقدير فالدليل النافي للجميع الدال على انه لا يقدر شيء
لم يكن معتبرا بالدليل القطعي الدال على انه لا بد من تقدير في الجملة والا لزم
الكذب في كلام الشارع واما ثانيا فلان للخصم ان يقلب هذا على المصنف و
نقول دليلكم النافي للجميع كما كان معارضا لدليلنا المثبت للجميع كذلك كان معارضا
لدليلكم المثبت للبعض وح نقول متعارض دليلكم ويخرج دليلنا المثبت للجميع
سالما عن المعارضة فيجب العمل به ويمكن ان يجاب عن هذا بان ما ذكره المصنف من الدليل
بقوله لنا آه انما ينتهض في عدم تقدير الجميع لا في اثبات البعض بل دليله
ما مر انه لا بد لصدق الكلام من تقدير في الجملة واذا كان مقتضى دليل الكل
رفع الايجاب الكلي فذلك كان مآله السلب الجزئي ثم يعارضه ما ذكره صاحب
على السلب الكلي لكن هذا التوجيه لا يلائم ما ذكره بقوله ودليلنا المثبت
للبعض وايضا السلب الكلي مضاد للايجاب الكلي وهو مضاد احتجنا
للايجاب الجزئي فيقع تقديره ان يكون مقتضى دليلنا النافي الايجاب الكلي

يعني الايجاب للبعض والسلب عن بعض حتى يتحقق التعارض بين
ولبد المعهود لبد العموم والا فلا تعارض بين الايجاب الجزئي والايجاب
الكلي فتنافيهما بمقابلته للايجاب الكلي اشد من مقابلته لما لم يكن مضادا
له بالذات فتأمل   ثم في جميع الصور اقول هذا المثال يحتمل امورا ثلثة
الاول تقدير الفاظ دالة على تلك الاوصاف فيكون من عموم المقدر
وكان ما نحن فيه الثاني تقدير لفظ واحد عام فيكون من عموم المقدر الثالث
ان يراد بالسلطان صفاته مجازا وعلى هذين التقديرين لا يكون ما نحن
فيه وعلى قيام الاحتمالين لم يتم الاحتجاج به على ما ادعاه من عموم المقدر
فيه   وبما ذكرنا حاصل الجواب ان النزاع ليس في ان لا اكل فيه
العموم في مفعوله بل لا نزاع في ذلك انما النزاع في ان المفعول به هل هو مقدر في
الفعل المتعدي حتى لو حذف في اللفظ كان مرادا مقدرا على ما هو المطلوب او هو
المشهور على ما نقله الشارح في بحث التخصيص كما لو ذكر بلفظ عام او لا بل
عند الحذف كان نسيا وكان الفعل ما ينزل منزلة اللازم وكلاهما ثابت
في الكلام الفصيح انما الكلام في ان الطرفي الفعل المتعدي حذف مفعوله
ان مفعوله مقدر مرادا ام كان الفعل ينزل منزلة اللازم فالنزاع في الحقيقة
في ان عموم الافاعيل المستفاد من لا اكل هل يقبل التخصيص ام لا بعد
الاتفاق على افادته العموم وهذا النزاع متفرع على نزاع آخر وهو ان الفعل
عند حذفه هل هو منزل منزلة اللازم فلا يكون المفعول به منويا حتى
يقبل التجزية ويصح التخصيص في الحكم او تعليقه بما هو مقدر في النية فيقبل
فدليل الحصر الدال على افادته العموم كان دليلا على المتفق عليه دون المتنازع فيه

وبما ايضا التزام قبول التخصيص في المفعول فيه خلاف الاتفاق اذ لا خلاف
في ان المفعول فيه عند عدم الذكر ليس مقدرا مرادا فلا يقبل التخصيص
يعني من جزئية خارجية دالة عليه هنا بخلاف المفعول به اذ عند عدم القرينة
على التعيين يقدر امر عام شامل للكل عند بعض ولا يقدر شيء مثل باقي
المتعلقات عند آخرين   والجواب انا لا نسلم ان لا آكل مطلق بل مقيد
مطابق للمطلق اقول الكلام انه حمل المطلق على الماخوذ بشرط الاطلاق و
الابهام وح لا يلايمه قوله بل مقيد مطابق للمطلق اذ المطلق بهذا المعنى مباين
للمقيد وليس مطابقا له بل انما يصح هذا على تقدير ان يراد بالمطلق الماخوذ
لا بشرط شيء فآخر كلامه لا يلايم ولم يفهم المراد بقوله لا اكل مطلق ان اكل
في لا اكل مطلق يتوجه عليه النفي فلا ينافي ما حققه الشارح   بان اكلا نكرة
صريح اقول يمكن توجيهه بوجهين احدهما ان اكلا لما كان مذكورا صريحا فكان
من قبيل وقوع النكرة في سياق النفي فيفيد العموم في افراد المصدر فيقبل
التخصيص في الفاعل وهذا بخلاف المصدر الملاحظ في مفهوم الفعل فانه
ليس نكرة صريحة وليس حكمه حكم النكرات الواقعة في حيز النفي والثاني
بقوله اكلا انه نكرة صريح فانه ان اكلا مفهومه زائد على مفهوم المصدر الداخل
في مفهوم الفعل من حيث اشتماله على التنكير المستفاد من التنوين فكلا منا
الاكل المتحقق بتشخص معين في الواقع معلوم عند المتكلم مبهم عند السامع
وقد شاع ان مواضع المبين بلفظ مبهم فلو شرط المبين قبلها ما الاكل
الذي يتضمنه الفعل نفس الحقيقة من حيث هي هي من غير ملاحظة الفردية
لا عموما ولا خصوصا فتغير بعض الافراد تغير للفظ بالاعتبار فلا

فلا يقبل وهذا هو صريح عبارته لكن بعض عباراته يشعر بالاول ايضا
وهذا مبني على ان المصدر الداخل في المشتقات موضوع للطبيعة من حيث هي
لا للفرد المنتشر وهذا هو الذي صرح به صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام
ان الاحكام وقع على ان المصادر الغير المنونة للطبيعة من حيث هي ولا فرق
فيه وان الخلاف المشهور في ان اسم الجنس هل هو للطبيعة من حيث هي او
للفرد المنتشر انما هو فيما عدا المصادر الغير المنونة فقوله ولو صدر احدها لانه
لا يعم اه لا يخلو هذا التقرير عن نظر لانه ان كان نفيها بصيغة العموم فلا يصح قوله
فانها بمنزلة الازمان وقولنا انفيها بمنزلة لا فائدة وان كان نفيها للعموم
فلا يصح قوله احدها انه لا يعم ورباه بتم ذلك اي العموم للازمان من
قول الراوي كان يفعل كذا فانه يفهم منه التكرار كما اذا قيل كان حاتم يكرم
الضيف قال الامام في المحصول لفظ كان لا يفيد الا تقدم الفعل واما
التكرار فلا يفيده لغة لكنه يفيده عرفا اذ لا يقال ذلك عند صدور الفعل
مرة اقول بذلك يندفع ما في شرح الشرح ان المفيد للاستمرار
هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى انتهى واما ان الراوي
ما كان عدلا عارفا بما نقله وقوع كلامه بعد التكرار حمله كما يجيء في مسئلة
ما اذا حكى الصحابي ما لا يلفظ ظاهره العموم فيحمل على العموم لكن الكلام في ان
ذلك جزئي يقتضي صيغة الفعل المثبت ثم انها عمومه لا فائدة قال في شرح الشرح
ظاهر ان هذا ايضا من قبيل الكلام في الفعل المثبت اعني الفعل المصطلح فلعل
هيلو يذكره ما قال آخر المبحث فقد ثبت ان الفعل المثبت لا عموم له بوجه
من الوجوه ولست كذلك بل المراد هيهنا بالفعل المقابل للقول وكان ينبغي

من الشارح المحقق ان ينبه على هذا المبحث وعلى ان المراد بالفعل هنا المقابل
للقول وفسره المثبت بالواقع ولم يجعله مقابلا للمنفي في المسئلة السابقة
ومن قبل ذلك كما تقدم اي في مباحث السنة من ان الفعل الواقع بيانا
حكمه حكم المبين دليل على ذلك اقول هذا وان كان دليلا على ما زعمه المحشي
لكن كلام المتن والشرح آخر المبحث حيث قال بجواب ان التعميم انما كان
بما ذكرنا لا بصيغة الفعل وفيه وقع التصريح في ان المراد هو الفعل
المصطلح اما دليل في ذلك الفعل خاصة اي ذلك الدليل خاص بالمقول
كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي واما فيه لا لقول كوقوعه بعد اجمال و
اطلاق او عموم اقول لا يخفى ما في هذه العبارة فان الكلام في دليل العموم
فينبغي ان يقول كوقوعه بعد عموم اي بالقياس الى الامة لان الكلام كان فيه
مجمل واليه لا يحسن قوله فيتبعه في العموم وعدمه اللهم الا ان يؤخذ العموم
وعدمه ادعيا ومع هذا لا يحسن جعل الاطلاق والعموم قسيما للاجمال
بل ينبغي ان يقول بعد الاجمال عام او مطلق جزء ما فيتبعه في العموم وعدمه
وبعد جميع ذلك كيف يستقيم قوله كما تقدم في بحث السنة لانه لا يلائم الفعل
المقابل للقول لا للفعل المصطلح مع ما نقلنا آنفا وايضا قوله كوقوعه
دون ان يقول كذلك كرر ما يوقع بيانه لكونه غاية ما يمكن اه توجه هذا الجواب لا
لا تخفى بل ذكر على انه نظر له فتامل لانه خلاف الظاهر لا يخفى ان يحطا
في الاجتهاد وما ليس بعام عاما او قد يتوهم ما ليس من صيغ العموم عاما لانه
العدالة ملو قال لانه خلاف الظاهر من علم اي بالفقه وضبطه حتى يكون
الاول في مقابل الظن الفاسد والثاني في مقابل التوهم لكان سديدا

واعلم ان النزاع في ان آية يعني بسبب النزاع هاهنا الى تفسير لفظ العام
حتى يكون لفظيا هذا لكن ظاهر كلام الغزالي في المستصفى يقتضي
ان النزاع في تفسير العموم حيث قال النزاع هاهنا الى العموم من
عوارض الالفاظ خاصة ام لا قال من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما
ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى المسميات
والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ بل بالسكوت فاذا قال في
سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة من المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ
او يخص هذا كلامه ولا يخفى دلالته ظاهرا على ما ذكرنا والشارح اراد ان
النزاع الواقع بين العلماء الاعلام لا يليق ان يكون لفظيا على ما مر في
اول بحث العام يجب ان يكون لفظا لا سكوتا انه يجب ان يكون ملفوظا
حقيقة او كان ملفوظا مقدرا حتى يحتمل ان يراد به البعض ولا يكون غير
ملحوظ حتى يكون مسكوتا محضا ويكون لازما عقليا ثبت تبعا للمذكور
لا يتجزى في الارادة فلا يحتمل ارادة البعض وعند الحنفية يكون المفهوم
ملحوظا مقدرا يصح ان يتجزى في الارادة فالنزاع حقيقة يرجع الى ان
المفهوم هل يكون ملحوظا عند التلفظ بالمنطوق او لا وعدم مراعاة دلالة
ظاهر اللفظ تمسكا بالمعنى طريقة مستحسنة عندهم فلا يرد ان ما ذكر
من التوجيه عدول عن ظاهر اللفظ بلا ضرورة   كلام المص ان الحنفية
قالوا انما نسب القول الى المص اشارة الى ان ما نقله غريبا في كتبهم فان حاصل
ما نقله المص منهم على وفق الشرح انهم قالوا عطف العام على الخاص لا يقتضي خصوص منه
فيكون المعطوف باعتبار عمومه مخصص المعطوف عليه فاجاب المعترض

لا يقتضي

لا يقتضي خصوص المعطوف وفي المحصول وغيره ان عطف ما فيه العام على
ما فيه المخصص كاية لا يقتل المسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده هل يقتضي
خصوص المعطوف تخصيص العام فعندنا لا وعندهم نعم ونعم كثير من
الشارحين ان ما ذكر المص هو هذا الا ان العبارة قاصرة وانت تعلم ان
هذا لا ارتباط له بما نقله المص بل ظاهره مخالف لما نقله اذ ما نقله عن
الحنفية وحكم بصحته نسب في المحصول الى غيرهم ونقيضه نسب اليهم كما ترى
لكان بكافر الاول للحربي هذه شرطية اتفاقية عامة ويكفي في ذكر
المص هاهنا وليست لزومية حتى يعترض عليه بما في شرح الشرح بان بكافر
الاول للحربي فقط البتة سواء قدر بكافر الثاني على العموم ام لم يقدر فلا
معنى للملازمة فيحتاج الى ما تكلف به في الجواب بانه يحتمل ان يكون فقط في
قيد الاول دون الحربي اي لكان بكافر الاول فقط للحربي دون بكافر الثاني
معناه بكافر فيقتضي العموم اعلم ان المستفاد من المتن والشرح ان
هاهنا ثلاث خلافيات احديها انه هل يقدر شيء ام لا والثانية ان
المقدر هل هو عام حقيقة ام لا او بعبارة اخرى هل المقدر مثل ما في
المعطوف عليه وهو العام صيغة ام لا ودليل المص يتمحض فيهما والثالث
ان خصوص المعطوف عليه من الخاص لا يورث في خصوص المعطوف الذي
هو المقدر وهذا لا تعرض له في دليل المص وان كان يمكن ان يستدل عليه
بارادته في نظم الكتاب من ان الاصل عدم تاثير خصوص المعطوف عليه في خصوص
المعطوف ثم اعلم ان المخالف الاول لم يكن مذكورا في الاحكام والثانية
مذكورة في الاحكام وهي التي اشار اليها في شرح الشرح وحمل كلام المتن

والشرح عليها والثالثة في المحصول لكن على عكس ما تم في المتن والشرح
على ما عرفت والدلايل الثلثة المنقولة عن الخصم كل منها جارية في مقام
فالثالث في الاول والثاني في الثانية والاول في الثالثة وح لا يحسن
قول المص في تقرير الدليل الثاني وكذا قول الش وايضا فيلزم
لاشعارهما بانه دليل على ما دل عليه الاول وليس كذلك قال في شرح الشرح
وما تقرر المتن والشرح ان منعكم الاول عام خص منه الذمي بالنصوص
الواردة في قتل النفس بالنفس فاختص الحكم بالحربي فيلزم ان يكون الثاني
ايضا عاما فلا يخص منه شيء الا بدليل وقد دل النص والاجماع على قتل
المعاهد بالذمي فاختص الحكم بالحربي اي لا يقتل ذو عهد بكافر حربي اقول
على هذا التقرير لم يكن ما ذكره بقوله قالوا اولا منطبقا على مدعى الخصم لكن
على هذا التقرير ينطبق ما ذكره بقوله وايضا لان حاصل هذا التقرير ان
عموم الاول لا يستلزم عموم الثاني عند الخصم ولا يخفى انطباق الثاني عليه غاية
الانطباق واما الاول فلا ينطبق عليه لان حاصل الاول ان المعطوف ليس
بعام لان المعطوف عليه خاص فلو كان المعطوف عاما مع خصوصيته لزم
حكم رتبة المسلم عن الذمي ولا يخفى انه لا يلزم منه ان عموم المعطوف عليه
لا يستلزم عموم المعطوف بل الصواب انه تقرير الدليل الاول للخالف دليل
على المقام الثالث لهم وهو ان خصوص المعطوف عليه يستلزم خصوص
المعطوف وذكر في شرح الشرح وحلافية اخرى وهي ان عطف الخاص على العام
هل يقتضي تخصيص العام كعكسه ام لا وبعضهم احتج بردّ هذا الاختصاص بالرجحان
هل لا يقتضي تخصيص المعطوف عليه اي قوله والمطلقات يتربصن بانفسهم

بعضهم

بعضهم ان هذا كذلك وليس كذلك بل هذه مسئلة برأسها ذكره الآمدي حيث
المطلق على العام هل يجب عموم في المعطوف فعندنا لا ومنه الحنفية
ثم اقول هذه اشارة الى ما اورده المص وهذا ايضا يدل على انه حمل الخلافية
التي في المتن على واحدة هي ما ذكره في الاحكام فتطير فرعا عن التفصيل
المذكور فتامل ولو كان ذلك حقا اي كون تقييد المعطوف عليه مستلزما
لتقييد المعطوف بان يقيد في المعطوف ما قيد في المعطوف عليه من التقييد
فيكون دليلا من الخصم على المقام الاول والدليل الاول لهم دليل على المقام
الثالث لكن يرد على المص ان نقل دليل المخالف في المقام الثالث من دون
ان يستدل على مذهبه في هذا المقام بدليل ليس على ما ينبغي وقد يقال
على الاول اقول لا شك في عدم تناوله لهم لغة واما احتمال تناوله لهم عرفا
فنقول ان الاصل عدم طريان العرف على اللغة وذلك يكفي في هذا المقام و
من ادعى فعليه الاثبات وبما قررنا يندفع ما اورده الش على الدليل الاول
والثاني فتامل والجواب انه تم ذلك من الخطاب لم اي لا تم ان كون
الاولى ولا تباع يفهم من الخطاب لم لا يجوز بالاستقلال ولا بمعونة الدليل
ولو سلم فانا نفهم بمعونة الدليل كتوقف المامور به على معاونة الاتباع
فيما ذكرتم من المثال بخلاف ما اذا امر به النبي من الاحكام الشرعية اقول
لا يخفى ان المنع الاول من المكابرة ثم لا حاجة في المنع الثاني الى قيد الدليل ها
امر به النبي اذ لو كان ذلك يفهم بالدليل كان خارجا عن محل النزاع
اذ النزاع في انه لا يفهم من نفس الخطاب من حيث انه خطاب المقتدى
والا فهم من الخطاب بمعونة الدليل مما لا ينكر بل صرح بتجويزه اولا والجواب

على ما يفهم من شرح الشرح ان المراد من عموم الخطاب في تحرير المسئلة
حيث قال فان عم بدليل خارجي عمم له من جهة تناول الحكم لا
الخطاب دال عليه ويفهم منه ولهذا قال من قياس ونص الى آخره انما
دليل العموم الحكم لا انه مفهوم من نفس الخطاب كيف ولو كان كذلك لم يكن
القياس ونحن نقول ذلك دليل شرعي على ثبوت الحكم للغير فهم لا من
ذلك الخطاب وهذا ان المراد بقوله فانا نفهم بدليل الدليل على تناول الخطاب
الغير المذكور ونفهم منه فتحصل هذا من الموافقة بين اثبات
الدليل الخارجي في تحرير المسئلة اي في الجملة وبين معنيه هنا عن قيد اي
في الاحكام الشرعية وهذا ابعد على ان المراد بهذه الصور في الشرع جميع
صور النزاع ونحن نوجه النقض بقوله تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار و
المنافقين اذ الدليل بعد ايضا وكذا جوابا عن ان
المنع الثاني تسليم لدعوى الخصم الا ان يقول الخصم بعموم خطاب المفرد مع
من له منصب الاقتداء به مطلقا سواء او لكان لا في ثبوت الدليل
الخارجي في بعض صور النزاع ويكفي لصدق ثبوت الدليل الخارجي في
بعض المراد على ما نقلنا في تحرير المسئلة ومن هذا يعلم ان مراد الخصم
في جانب ثبوت الدليل بالخارجي لا في جانب النفي وهو المراد ولا
الجواب منع دلالتها اقول وايضا لو سلمنا الدلالة على التعميم في تلك النصوص
فليس ان يبدل الخطاب بصيغة ومحل النزاع لكن اذا كان مرادهم ما ذكر ثم
انه مع ذلك الا ان الكلام من قول الشارح في الدليل الثاني تقريره ان النزاع
كما قرره المصنف ولعله بتسليم ان النزاع كما قرره المصنف على ما يقتضيه جوابه

عن دلائلهم وانه يلزم عطف على ما تقدم لان ذلك ليس مما تقدم
وان كان في لفظ المتن ما يقتضيه يعني انه يلزم ان لا يكون له فائدة
اصلية هي التاسيس اذ التاكيد خلاف الاصل وقد يقال فائدته دفع
الوهم وقطع الاحتمال لان عموم خطاب الواحد للامة لا قطعي مختلف
فيه لا متفق عليه كذا في شرح الشرح واقول فيه نظر لان دفع الوهم فائدة
التاكيد على ما صرحوا به في كلامه فيكون حمله على التاكيد وقد قال ان التاكيد خلاف
الاصل فتدبر وانما يفيد قوله هذا على طريق الفرض والمساهلة
والا فعموم كل حكم لكل مكلف لا يقتضي تناول كل خطاب بصيغة للكل
كذا في شرح الشرح واقول يمكن ان يقال يعني الكلام انما يمتنع دلالتها الى
دلالة تلك النصوص على تعميم مثل ذلك اي الخطاب لواحد من الامة
بالنسبة الى ساير الامة اعم من ان يكون ذلك التعميم مقتضى نفس الصيغة
او لا وح قوله وانما يفيد لو دلت ولو سلم ان معناه تعميم مثل ذلك اي صيغة
فقوله معنى الكلام ان دلالتها على تعميم الخطاب لواحد بصيغة بالقياس
الى ساير الامة يتوقف على دلالة تلك على عموم كل حكم لكل مكلف وهذا
لا يقتضي ان هذه الدلالة كافية فتدبر فهو خلاف الاجماع اي لا يقع
الاجماع عليه والافضل الحنابلة ان الحكم يعم هكذا وجدته في شرح الشرح
وتصحيحه ولا يخفى ما فيه من البعد عن اللفظ واقول لا يبعد ان يقال
الحنابلة وان ذهبوا الى العموم الحكم بمقتضى اللفظ لكنهم يوافقون الاكثر
في ان من علم تحقق العلة في ساير الامة لا يكون الحكم مشتركا فلا يبقى
في هذه الحالة ظاهر اللفظ فتامل فيه لكان الحق له [illegible]

في شرح الشرح ما ذكر انما وقع في اعرابي واقع اهله في نهار رمضان وليس
فيه انه لا يجري لغيره ورد بانه قد روي ان ذلك الاعرابي اسمه ابي برده
وليس هو المسمى به لان الاسم الموقوف والماقول لم يجز لك ولا يجري احد
فتقل بالمعنى او في شرح الشرح الحاوي ان ذلك من خصائص الاعرابي
وتخصيصه اعترض عليه في شرح الشرح بان ذلك تخصيص لعزرده
العمل ويجوزه للتخصيص واجيب بان ذلك مبني على وجه هل في التنبيه
انه لا يجوز لكل احد ليس بحرير لحاجة وصحح بعضهم انه يجوز لحاجة قوله
ولا في بحث وما اقول اراد الاتفاق من المتاخرين لان الكل فلا ينافي
ما يجي انه من صيغة من وبعضها خلافا من البعض في دخول النساء وذلك
بان لا يكون القايل بعينه من اهلها ان لم في هذه المسئلة او في لم يعتد بخلافه
هل هو ظاهر في دخوله اي يكون حقيقة فيه فيكون تغليب الذكر على
الانثى حقيقة لغوية وقوله لا يدخل عند التغليب معناه ان دخول
النساء من قبيل الدخول في صورة التغليب احترازا عن مثل ادخال
النساء في لفظ الرجال دون لفظ الناس واشارة الى دخول النساء
حيث كان الحكم متوجها اليهن ايضا لا ان يكون الحكم على المجموع من حيث هو مجموع
اقول ان اريد بظهوره في دخول النساء ظهوره بالنسبة الى تناولها
للرجال فقط فذلك مكابرة وان اريد ظهوره بالنسبة الى النساء فقط فكم
ولا ينفعه كما عطف جبريل فيجعل مما نحن فيه لقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
اذ العطف ههنا لزيادة الاهتمام والتنبيه على ما ليس به خاص بخلاف الاول
فان العطف فيه للتاكيد ودفع توهم خروج النساء اذ لا نزاع في انه كثيرا ما
مطلق

يطلق صيغة المسلمين مثلا على الرجال فقط هكذا قالوا واقول يمكن ان يقال
في ذكر صلوة الوسطى بعد ذكر الصلوات تاكيدا للامر بمحافظة الصلوة
الوسطى بحيث كانت داخلة تحت الصلوة ثم ذكر صريحا وذلك التاكيد
فيها لزيادة فضلها على سايرها وهذا كما ان العطف للتاكيد مشترك بين
المثل والممثل لكن التاكيد ههنا لدفع توهم خروجها عن المسلمين مثلا واتى
لم يحصل له وجه الشبه الا للتاكيد على انه يمكن ان يقال ايضا التاكيد في كل
منها للاهتمام بعدم خروج الوسطى والنساء فكمشترك وكون الاهتمام
في كل منهما من جهة اخرى غير مضايق فيه فنقول ذكرهن مطلقا اي
لا بالخصوص ولا في ضمن الرجال وحمله على عدم ذكرهن على الاستقلال بعيد
اذ كلام الرجال مشكوك على عدم الذكر بالاستقلال منهن كيف وقد قال الله تعالى
الرجال قوامون على النساء فلا يصار الى المجاز بدليل خارجي يمكن
ان يقال نحن ايضا نعرف منه انه لا يلزم المذكورة سيما الاصلي المذكور
ولعله لظهوره لم يذكره قلنا لا نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة
اي اطلاقها على الرجال خصوصا لا نزاع في انه حقيقة فلا يتوهم انه حقيقة
في القدر المشترك وكان اطلاقها على كل واحد من الرجال فقط والرجال
مع النساء حقيقة من حيث كان من افراد الموضوع قال العبد
الناس الخ اقول ما ذكره المص من الدليل لا ينتهض في المتنازع فيه وهو
دخوله في خطاب الشرع حيث قال الشايع هل يتناول العبد شرعا واذا انهم
ادعوا ان ذلك الدخول بحسب عرف الشرع كان في المتنازع فيه ويمكن ان يتم
كلام المص بان الاصل عدم وضع شرعي طار على عرف اللغة فيتم دخول العبد

في خطابات الشرع حتى وقع في قوله هل يتناول العبيد شرعا مسامحة والمعنى
ان العبيد داخلة في الخطاب الشرعي وكانت في كلام الشارع وكونه حسب
لا يصلح مانعا لها الى ذلك يعني كونه حسب لا يصلح مانعا شرعيا لذلك بخصه على
مقتضى اللغة داخلة   قالوا اولا انه لا يخفى ان هذا الدليل لو تم في العموم
وعدم الفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الناس والدليل الثاني نص
في العموم وهو ظاهر فالدليلان من جانب المفصل اي الرازي بل من جانب
من قال خطاب الشرعي مطلقا مختص بالاحرار على ما قيل ونقله المصنف في
المنتهى وان لم يتعرض له ههنا لكن جواب المص عن الدليل الاول حيث خص
باستثناء تضايق الصلاة في الاشتغال على مذهب الرازي   بجواب لا
ثم صرف انه اقول وايضا فخروج العبد بهذا الدليل وهو لزوم ما تناقض
الاجماع لا بصيغته وفيه النزاع على ما تبادر من تحرير المسئلة   او كونه
واراد المبادرة انه لم يثبت انه داخل بها او ورد بلسانه ام لا بعد الاتفاق على دخوله
فيما انزل من الاحكام بل المراد ان النزاع في دخوله في تلك الاحكام اولا
او كونه مامورا بوروده بلسانه حين الخطاب الى الامة بظاهره مانع
عنه يدل ما ذكرنا ذكره بقوله قالوا ثانيا وجوابه   فوجب الدخول
فيه عند التركيب المفصل لا يساعد على ذلك اذ المتبادر عند التركيب
بلفظ قل لبني تميم اسلموا اكنا وفرض كون المخاطب من بني تميم وانما
خروج المخاطب عنه والمتبادر امارة مردودة التركيب حقيقة في خروجه
عنه وان كان الاصل عدم وضع تركيبي مستقل لذلك فتامل   قلنا الامر
الاعلام مرتبة من الامور هنا تماما على مذهب المعتزلة والا فالمختار عند الجمهور

اشتراط

اشتراط الاستعلاء دون العلو في الواقع عند الاشعري لا اشتراط شيء منهما
على ما مر والعلو الاتم من العلو من اشتراط في الامر المطلق ولا يخفى عليك انه لو
نقل السائل الكلام الى التبليغ لا يجري ذلك لا نفرق ان يتوقف وصول الخطاب الى المبلغ
قبل وصوله الى المبلغ اليه اقول ما ذكره في الامر في التبليغ انما هو في الامر والتبليغ
بالقياس الى نفسه واما بالقياس الى الامة فلا يتم ما ذكر في نفي شيء منهما وايضا
سيجيء انه لا نسخ لا رسالة الا ان يتمكن له المعنى في التبليغ بالنسبة الى الامر
صحيح واذا كان المراد في الامر والتبليغ بالقياس الى نفسه في العدول عنهما الى
الحكاية ليس على ما ينبغي لانه ليس حكاية بالقياس الى نفسه لان الوصول الى الحاكي
قبل الوصول الى المحكي اليه وايضا معلوم ان المتبادر اسم حفظا بالعمل به ولا يحتاج
فيه الى الحكاية وتلفظ بالنسبة الى نفسه وذلك ظاهر فالصواب في الجواب ان يقال انه
بالقياس الى نفسه ومحكي في الخطاب الداخلة فيها ليس آمرا ولا مبلغا بل
عاملا بها وان حصل الحكاية بالامة مع دخوله في الحكم فكذا نقول في التبليغ بل في
الامر فلا حاجة الى العدول ثم اقول الامر باللام قد يكون بصيغة المتكلم فينتقض
الدليل بل نقول يجوز ان يكون للامر جهتان احديهما اشرف من الاخرى فبا لجهة
الاشرف يامر نفسه بالجهة الاخس   لمن بعدهم اي لمن بعد الموجودين
في زمن الوحي وقيل لمن بعد الحاضرين مهابط الوحي والاول هو الوجه
ويدل عليه ما ذكر في الاستدلال انه لا يتناول الموجودين يا ايها الناس واعلم
ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد
حتى قال العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة
من دين محمد وهو قريب وما ذكره المحقق من ان انكاره مكابرة حق

فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين
ويكون اطلاق لفظ المؤمنين والناس عليهم على طريق التغليب فلا وقوله فيجيء
شايع في الكلام بعرفه حمله الباء وكذا الاستدلال الثاني ضعيف لان عدم تعلق وجه
التكليف بناء على دليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا كما في شرح الشرح وقبل
الكلام في خطاب المشافهة والامتثال ان خطاب الاول يتعلق بالمعدوم
وخطاب المشافهة ليس الا توجيه اللفظ الى الغير للافهام وظاهر انه اذا امتنع
توجيهه الى الجماد امتنع توجيهه الى المعدوم بالامتناع اجدر لكونه بالفهم ابعد فالحاصل
ان المنادى في يا ايها الناس الموجودون الحاضرون والمكلف بالعبادة هم وغيرهم
لكون الجميع في معنى الاخبار او بدليل اخر فهذا ريب عندهم في المنع من
دخول المعدومين في خطاب المشافهة لان الخطاب العام لا يطلق على غير
الحاضرين بطريق التغليب لان ضرب انت وزيد تفعلان كما يأتي الخطاب
لا يشتبه على احد اقول حاصل كلامه ان ما علم ضرورة عموم المخاطب ومن
حصر الخطاب ولا منافاة لكن ما ذكره رده واما اذا كان للموجودين والمعدومين
او يدل على عموم نفس الخطاب الخ وما ذكره هذا القايل من انه لا نزاع في ان
الخطاب العام يطلق على غير الحاضرين بطريق التغليب تسليم لعموم الخطاب
مناف لما قرره اولا ان المنادى هم الحاضرون اقول بل الحق في الجواب ان
يقال قد مر ان التغليب مجاز فالخطاب لا يتناول المعدومين حقيقة وهو قول
الشيخ وانكاره مكابرة ان اريد ان اطلاق يا ايها الناس للمعدومين فقط او
للموجودين مكابرة اذا كان على سبيل الحقيقة لا مطلقا ولا يخفى انه على ما قررنا
يظهر ان الوجه في التفسير الذي نقلها رده الاخير دون الاول على ما حرره

لكن

لكن يتوجه ان ليس في هذه المسألة زيادة فائدة والجواب بمامر من
قبيل ما مر من ان الخطاب بصيغة المذكر هل يتناول الاناث من سبيل التغليب
ام لا ظاهر فيه حقيقة لا مجازا كما مر فتأمل واجيب عن ايراده تعالى الدليل
الثاني بان هذا انما يرد لو كان الاستدلال بعدم توجه التكليف الى المعدوم
على عدم عموم الخطاب له وليس كذلك بل الاحتجاج بانهم قائلون بان المعدوم مكلف
لكن لا تكليف تنجيزا بل اسقط الكلام بعدم توجه الخطاب اليهم على عدم عموم
الخطاب له كما يشهد به لفظ المتن والشرح اقول بعد ما ذكره وان امتنع ما في
شرح لكن هذا الاستدلال لا يخلو عن شبهة مصادرة لان عدم توجه الخطاب
الى المعدوم في قوة عدم تناوله له فتأمل والجواب لا يبعد ان يكون ذلك قال
في شرح الشرح فان قيل في جواب الشبهتين الاولى والاخرى نعلم من قبيل
الخطابات والمواضع انها لا تتناول المعدومين سلمنا انها ليست من الخطابات
كما جاء او نار سجيل في هذا الزمان ما بلغهم من الخطابات في الكتاب
انها لا تتناول المعدومين فكيف يحتج بها ممكنا يجوز ان يثبت ذلك بالاجماع او
تنصيص على ثبوت الحكم او بحجة الادلة في حق الموجودين والمعدومين بطريق
الاخر بحيث يتناول الخطاب لهم كما في قوله لجماعة ما بعد يوم القيامة لا يجتمع امتي
على الضلال اقول الاولى في الجواب ان ثبت ما ذكره ان الخطاب بصيغة الخاص
مثل صيغة النداء او كلمة الخطاب كالكاف والتاء ليس شاملا لغير الموجودين
وهذا لا ينافي تناول الخطاب بمعنى الكلام سواء كان مشتملا على شيء يدل على
الخطاب بالمعنى المقابل للغائب والمتكلم ام لا لغير الموجودين يتضح الا يراد الخلط
بين معنى الخطاب فتدبر لا تختبط مخالطة من خالط الصواب كما في شرح الشرح

واحد دون واحد لان الكلام في عموم المفرد دون الفاعل وما قيل انه
من الخطاب العام الذي اجري على غير ظاهره واريد به كل واحد وانه من
قبيل قولهم بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيامة
اي بلغت هذه البشارة من يمكن خطابه لا يختص ببشر دون بشر بل
يعم كل من يتأتى منه البشارة فهو حاصل بحسب الامر حتى التكلم فانه لا يجب
يعمه ولفظ شملته اي شملت الخطاب لا بلاغة لان المتكلم لا يطلق في
الاصطلاح على الفاعل فوجب تناوله في التركيب ممنوع عند التحقيق اذ
المتبادر خروج المتكلم عن الحكم الجواب منع ان معنى العموم ذلك فان الكل
وضع قال في شرح الشرح عند تحقيق المقام ان الجمع لتضعيف المفرد والمفرد يصلح لها
مثل الال والعلماء الالة قد يراد به الفرد منكور الجمع المعرف باللام اذا لا
جميع الافراد وقد يراد به بعض منكور معناه جميع الانواع كالامثال والعلوم
والتعويل على القرائن وتعدد المعرف واستنبا الاجماع على ان المراد في مثل اخذ
من اموالهم الافراد لا الآحاد واما ما يتوهم من ان معنى الجمع العام هو المجموع
من حيث هو مجموع او كل واحد واحد من المجموع لا من الآحاد حتى يزول عليه
ان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع فقد تكلمنا عليه في شرح التلخيص
نعم قد يقام من بينة على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه
الدار لا تسع الرجال او بعض بعض مثل فلان يركب الخيل ويا هند لا تخد
الرجال فهذا يعرف بين للرجال عندك درهم ولكل رجل عندك درهم على
البراءة الاصلية بخلاف مثل وانه يحب المحسنين او يحب المحسن وما الله يريد
كلا للعباد او لاحد من العباد فان حاصل الكلام يرجع الى نفي حب [illegible]

وليل

عن دليل الاكثر باللفظ مسئلة الافراد وكانت البراءة الاصلية فيثبت محل
العموم بخلاف ظاهره وهذا بخلاف ما لو لم يوجد فيه قرينة ولا يخفى عليك
انه يوجد هذه القرينة في مثل خذ من اموالهم صدقة اذ البراءة الاصلية تقتضي
اخذ الصدقة من مجموع المال لا من كل نوع والقول بالاحتياط مشترك بين
الاقرار والامر فلا يصلح فارقا ما عارضنا في الآية للبراءة الاصلية على ان الاحتياط
لا يختص بشيء من التفسيرين اذ بالحمل على كل نوع وان روعي الاحتياط في
حق المعرف فبالحمل على المجموع روعي الاحتياط في حق صاحب الاموال وكل
كما في الاقرار والتحقيق انه ان اريد ان محل الآية ماذا فالظاهر ان مثل
الامر او كان محمولا على اخذ الصدقة من المجموع دون كل نوع وان اريد ان مقتضى
ظاهر اللفظ مع قطع النظر عن القرينة ماذا فالظاهر انه كل واحد مقتضيه صيغة
العموم وقد عرفنا لكل واحد دون المجموع وبهذا ظهر ان ما ذكره المصنف ههنا
جواب غير مطابق للسبق في تحقيق جهة العموم فتأمل الجواب ان التعميم
ابلغ اقول فيه بحث لان الابلغ ان كان مستلزما للمبالغة كما هو الظاهر من الكلام
فظاهر ان المبالغة لم يتحقق بذلك بل هو الواقع وكذا ان اشتق من البلاغة اذ عند
كون العموم واقعيا كان التعبير عنه بصيغة تدل عليه حقيقة بيانا للاصل المراد
ولا يكون فيه من البلاغة شيء اقول يرجع حاصل النزاع انه عند ذكر صيغة العموم
في مقام المدح او الذم اذا كان العموم حاصلا في المدح او الذم فهل المتبادر منه
حمل على ان ذلك بيان للواقع او مبالغة ومنشأ لتحصيل المدح او الذم كما هو الغالب
والغالب في مقام المدح والذم ان يراد الواقع فيذكر العام ولم يرد عمومه في
حصل التعارض بين الغلبة وبين الحقيقة ولا اشكال كلا منهما واقع في فصيح الكلام

انما الكلام في الظهور واما قول المص ولا منافاة فيكون مبين المنافع فيه افـ
تصم بقول الصحيح والنهم مقتضى ظاهرها بان يراد بما هو الواقع فتذكر
العام ولم يرد عمومه فتامل وتناول ما اريد به لما كان الاستثناء على ما
اختاره المص نسبة اخلاف ظاهر التعريف الذي اختاره وجه لتناوله كما
تناول جزءه فيكون معنى المعرف الاول ان اللفظ الذي كان يتناول جميع المسميات
قد انقصر الحكم منه على بعضها وفي الثاني ان اللفظ الذي كان يتناول جميع المسميات
نفسه قد انقصر دلالته على البعض خاصة فالمعرف الاول باعتبار الحكم فقط و
في الثاني باعتبار الحكم والدلالة معا ولا يخفى ان المتبادر من التعريف ما يكون القصر
باعتبار الدلالة فقد برثم المراد من المسميات جزئياته ما دل عليه العام على ما عرفت
في العام والاول انه ليس بعرف اذ لما كان في بيان الحد وعلى ما ذكره اوله لا يتصف
فكل اذا احد الحصر منه تفسير التخصيص ليس وربما اذ معرفة الحصر متوقف على
معرفة التخصيص قال الشر الاول ان يقال في بيانه ان التعريف انه ليس اعرف
من المعرف ثم لما استشر ان يقول احد التخصيص بمعنى تحصيل الخصوص والخصوص
جزء مفهومه والجزء اعرف من الكل ودفعه بان المراد بالخصوص خصوص عرف
التخصيص الذي هو عبارة عن تحصيل الخصوص فيرجع كلامه الى ما ذكره بعض
المحققين من ان المقصود من تفسير المشتق تغير المبادي اذ معنى الصيغة معلوم
من تتبع اللغة الى الحرف ثم عرف الخصوص عرف التخصيص لانه بمعنى تحصيل
خصوص فاذا احتاج التخصيص الى التعريف كان ذلك لاحتياج الخصوص
اليه او الحاكم لفظ تحصيل لمناسبة التحصيل فتامل فلا دار اي جواز التاكيد
بكل واكمال القصر على البعض سواء اريد قصر العام او قصر اللفظ وهو المراد

بالتفسير

بالتفسيرين وهذا اشبه على ما قلنا اصلا فانه يصح التخصيص بالتفسير الاول
وكانه اراد التلازم بين التاكيد بكل والتخصيص باحد التفسيرين لا بكل وقع
بيد منع الاشكال الثاني كما في شرح الشرع انه كذب لانه غير مجاز في
ان يكون انه كذب او بدا او جواب المنع فان صدق النفي انما يجب العموم مطلقا
والبدا انما يلزم لو اريد من اول الامر العموم ابدا كما في شرح الشرع اقول يمكن
جواب عن قوله لانه في مجاز بان كلا انشاء ليس محتمل لا محالة ويلزم كذب
مجاز باعتبار انه قابل بالفصل بين المجاز وغيره لنا اي في المقام الثاني
وهو انه ان كان في حد محصور ادنى عدة كثير فالمذهب الاول واكتفى في سائر
دعاويه بالاحتجاج عن اصحابه على ما نقل او جعل الاشياء التي ذكرها حجة عليها
بادعاء صحتها وفيا على ما فصلها الشر والمص لم يتعرض لها لظهورها ولم يقبل
الا ثلثة وعلم انه كذب ليس منفصل كالحصر وقس عليه ما بعده فلا يكون الثبت
لاحد لها انتبا للاخر اقول يمكن ان يقرب من قبله انه اثبت ذلك في العام الذي
هو على صيغة الجمع ويثبت فيما عداه بما هو المشهور من ان لا قائل بالفصل
وجوابه ان غيره انه اذا خصص العام كان مجازا فالجمع العام المخصص اذا كان
مستعملا بالمجاز ولم يبق على حقيقته فلا يلزم بقاؤه على مقتضى صيغة الجمع على سبيل
حقيقته وهو الثلثة او الاثنان مثل القائل اما ما لا يصح المخصص فلا يلزم تحكيم
تحقيق لان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته فان كان الاثنان ما صدق عليه
الجمع جاز انتهاء التخصيص اليها والا وجب انتهاؤه الى الثلثة وبهذا الدليل
يثبت الحكم المذكور في مطلق العام المخصص لكن الدليل اخص من الدعوى فقول
فيه نظر اما او لا فلما عرفت ان المراد بالمسميات في العام المخصص ما هو مسميات ذلك

اللفظ او ما اشتمل عليه ذلك اللفظ ليدخل الرجال والنساء فان عمومهما باعتبار
الى الآحاد لا الجماعات وتم كان الواحد من جملة المسمى بهذا المعنى فالتخصيص
بمعنى قصر العام على بعض مسمياته يتناول ما اذا قصر على الواحد مثلا واما ثانيا فلما
قلنا انه لا قائل بالفصل فان المعلل قائل فالجميع واما ثالثا فلان الصواب ان
يقول لكون الدليل اعم من الدعوى اذ لو كان الدليل اخص من الدعوى كان
دالا عليه مطلقا وما لم يرد ان الاخص يدل على الاعم ويستلزم [illegible]
مخصوص بالاستثناء الباء صلة للسببية لا للخصوص فانه للتعظيم اقول
ويمكن ان يقال ايضا انه ليس من صيغ العموم في شيء ولو لا انه لاجل الجواب [illegible]
معنى العموم ملحوظا اصلا لا يمكن حمل قوله وليس من التعميم والتخصيص في شيء
اشارة الى ذلك تنكيره في الكلام اشارة الى الجواب فتامل استعارة من
العظمة اقول الظاهر للعظمة الا ان يحمل الاستعارة متضمنا لمعنى الكناية
الاستثناء المنقطع قيل حقيقة كذا في شرح الشرح قال كلام الشارح وكثير من المحققين
ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه فظهر بانه فيها مجاز بحسب اللغة حقيقة
عرفية بحسب النحو وما ذكره بعض الافاضل لا على بمعنى المنقطع الا فقد المتصل
الى آخر كلامه صريح فيما ذكرنا الا ان ما ذكره العلامة [illegible] من الاستدلال على كونه
مجازا في المنقطع بانه من شتت [illegible] وانما يتحقق [illegible] المتصل
صريح في ان الخلاف في الاستثناء اقول قول الشارح فان قلنا انه متواطئ في المتصل
والمنقطع المنفصل لكن صار حقيقة للمتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما
بل دلالة ظاهرة على ان النزاع في لفظ المستثنى اذ ليس المراد [illegible]
مدلول الصيغة اذ لا يصدق عليه انه ما دل واما نفس الصيغة فلا [illegible] لكونها

متواطئا في صحة تحديد ما بحد واحد لان الصيغة واحدة لا تتعدد واما
التعدد في مدلولها فالمراد تحديد مفهوم لفظ المستثنى الذي كان افراده
صيغ المستثنى وايضا صيغة الاستثناء وهو الا مثل لا يحتمل التواطي لكونه حرفا
وكذا المركب منها ومن مدخولها لا يتصور فيها التواطي فلا يصح قول الشارح باعتبار
المعنى المشترك بينهما وهو مجرد المخالفة الاعم من الاخراج وعدمه في قوله لا يعرف
خلافا في صحته لغة رد لما ذكره الآمدي من انه اختلف العلماء في صحة الاستثناء
من غير الجنس فجوزه اصحاب ابي حنيفة والمالكية والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين
والنحاة ومنعه الاكثرون واما اصحابنا فمنهم من قال بالاثبات اقول هذا الكلام
[illegible] عدم الفرق بين كون المستثنى منقطعا من المستثنى منه وكونه من
جنسه وبينهما فرق لان المستثنى قد يكون من جنس المستثنى منه والاستثناء
منقطع نحو جاءني القوم الا [illegible] وقد يكون من غير جنسه والاستثناء
متصل [illegible] الا ثوبا [illegible] الا الف
فيه متصل [illegible] ~~[illegible]~~ [illegible]
[illegible] الثوب [illegible] المستثنى ليس من جنس المستثنى منه ظاهرا وفي قبول هذا الاستثناء
خلاف بين الفقهاء والمختار عند اصحابنا انه ان فسر قيمة الثوب بما هو اقل من
المستثنى منه قبل والا فلا كما قبل اقول ما ذكره الشافعي مردود بما ذكره الشارح
آخر الشرح [illegible] ما دل على مخالفة الاستثناء [illegible] الصدر وهو الاخراج
او المخالفة وهي المستثنى وهو المخرج المذكور بعد الا من غير اخراج [illegible]
الدال على ذلك كالشرط والصفة وهو المقصود ههنا كذا في شرح الشرح اقول ذكره
وهو الاخراج او المخالفة ولا له صريحة على ان النزاع في لفظ الاستثناء ان [illegible]

ما ذا الاوفى مدلول صيغة الاستثناء لان مدلول لفظا ليس هو المخالفة العامة
حتى يكون مترادفا لان هذا الكلام اشارة الى صورة كونه متواطيا على ما هو في
عبارة الشرح وايضا قول الاستثناء يطلق على المصدر يدل على ذلك الا وجها
يحرف المرادفة لانه هب بذلك بسبب ما هو من تحقيق حتى يعرف واستيازه من معنى
الاسم انه لا ينصرف الترادف بينهما وبعض من كلام الاستثناء اسما فلا بد من ادعائه
تجوز في لفظ الترادف بحمله على الموافقة في اصل المعنى حتى يبطل ما قيل من والابتداء
وكنا ينبغي حمله يحرف على معنى الكلمة حتى يستقيم الكلام فلا يكون هذا وهما واحدا
اقول عدم ترادف لفظ الاستثناء وصيغته لا ينافي اشتراكهما في المعنى في مفهوم لا يكون
اللفظ موضوعا له وقد يكون بحيث يدهما بحد واحد مثلا اذا فرضنا ان لفظ
الحيوان لم يكن موضوعا للجنس المشترك بين انواعه صح تحديد تلك الانواع بالجسم النامي
الحساس ضرورة ان وضع اللفظ لا يؤثر في صحة التحديد بحد واحد فقوله
ولعل المراد انه لا يكون لهما حد واحد كان من قوله لفظ الاستثناء وذكر في شرح
الشرح ينبغي ان يعلم انا اذا قلنا حد القسم الاول فالاستثناء يطلق على الاخراج
الذي وعلى بيان الخروج وعلى لفظ ذي المذكور معناه وعلى مجموع لفظ الاول
بهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسيره فيجب ان يحمل كل تفسير على ما يناسبه
من المعاني الاربعة اقول لا نسلم ان المراد من الاستثناء فيما نقل من الاستثناء
يطلق على لفظ الاستثناء لا صيغ الاستثناء ضرورة ان لفظ الا ليس مدلول
صيغة الاستثناء بل بعض صيغه المخصوصة وذلك لان المراد لفظ الصيغة في الصيغ
المخصوصة وذكرها في قوله ان الخلاف في صيغ الاستثناء واذا كان المراد لفظ
الاستثناء فظاهر ان التفسيرات التي سبق كلها تفسيرات للفظ الاستثناء لا للصيغة

وقول

وقول الشارح لان مفهومه صرح حيث يكون مختلفا ان المعتبر فيه الاختلاف في كونه مشتركا
لفظا او معنى او حقيقة ومجازا او ذلك كذلك وقوله بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار
حصوصيتهما اي قوله فاما المنقطع واما المتصل بين ان التفسيرات المذكورة
تفسير لمفهوم ما اختلف فيه فاذا كان التفسير تفسيرا لمفهوم لفظ الاستثناء لا
مفهوم الصيغة كان النزاع في لفظ الاستثناء فعلم بما قررنا ان كلام الشيخ في شرح
الشرح مما دل على ان النزاع في لفظ الاستثناء لا في صيغته على ما صرح به اولا
وايضا قوله ذو صيغ انما ينطبق على مفهوم لفظ الاستثناء لا في مفهوم الصيغة لان
مفهوم الصيغة ليس جزء لا ولا الا مدلولا ولا يمكن ان يقال انه حد لنفس الصيغة لان
قوله بل يجب حد كل واحد منهما معناه حد كل واحد من مفهوميه وهو عليه التعريف
الذي يذكره بعده وبالجملة في كلام الشارح المحقق هاهنا اضطراب فتأمل
ثم قال المصنف ولا يرد الا ولات قال الشارح العلامة المراد بقوله صيغ معينة هي ادوات
الاستثناء فلا يرد عليه شيء من الايرادات الاربعة وهي الثلاثة المذكورة والاعتراض
المنقض بالغاية فيه في باب في الشرح الثالث به وذلك لان لفظ الغاية انما هو
للانتهاء والانقطاع ويلزمه الاخراج وليس مدلوله الاخراج بخلاف مثل لفظة
الا لم يكن ذكر ان فيهما الحصر الا اسم اقول الكلام ان النقض بلفظ الحصر
الواقعة في هذا التركيب لانه دل على ان مدلوله جزء اريد بلفظ امه لكن بسبب
الا الداخلة عليه ولا بد من هذه الغاية في التعريف والا لم يصدق على مستثنى
اصلا ويمكن دفعه بان المراد الدلالة بسبب الوضع مع ما ذكره الشارح والا التي
للصفة ليست موضوعة للاخراج بل انما يفهم منها الاخراج التزاما كما هاهنا لكن
لما كان المصنف لم يفرق بين الدلالتين دل هذا على انه لو ورد النقض بالخبر على التعريف

اقول لم يتوجه الشارح الى ذلك اذ بناء كلام الشارح هنا على الالتئام دون التحقيق
ويشير اليه بقوله لانه ان اراد بالاخراج ما هو بحسب الاخراج ورد الغاية ونحو جاءني
القوم الا زيد على ما تقرر هنا واما النقض بالشرط الذي ذكره فليس بوارد لان
حرف الشرط داخل على جزء الجملة وهو الفعل الذين يدخلونه في المراد من الناس
فلا بد ان يراد بالمدلول ما يتناول التضمن حتى يتناول نحو ذلك ولا يخفى ان هذا
حد بحسب اللفظ اي حد لفظ الاستثناء على ما هو الظ فلا يتوجه ما في شرح الشرح
من ان مقتضى سوق كلامه ان الاخراج بالالفاظ المشهورة حد بحسب اللفظ
الاخراج بحرف وضع له او بما علم وهذا عزيز ولو سلم فلا نقض بان الاخراج
باحد ادوات ما يدل على الاخراج لا ينحصر ان يراد الالفاظ المشهورة فلا بد ان يراد
ما وضع للاخراج اقول يمكن ان يوجه ما في الشرح بان التعريف المذكور تعريف
للاستثناء بمعنى المصدر ممكن ان يعرف الاستثناء مطلقا سواء كان او بمعنى
هذا التعريف ينبغي ان يعرف على وجه يعلم تعريف الاستثناء بالمعنى الاخر فظاهر ان
التعريف المستنبط منه الاستثناء بمعنى المخرج لفظا او ربما يسمى التعريف لفظيا
اذ لا يحصل معرفة الاولى انما هو بل فيه اشارة الى صورة حاصلة وبينها
من بين الصور الحاصلة على ما هو شأن التعريفات اللفظية بل لقول الاستثناء
بمعنى المصدر لا يكون عبارة عن الاخراج المخصوص وهو الاخراج بالا و
اخواتها اذ الاخراج بغيرها ليس استثناء وتعريف المعنى النسبية الاتحادية
بالا واخواتها وما في معناه واما الاعتراض الاخر فضعيف ظ اذ هذا لزم التعريف
على ما عرفنا انفا اذ لا يكفي لخروج التعريف عن كونه لفظيا بحد وتعريف الجواب
بل يجب ان يحصل تعريف مطلق ما يخرج به وذلك ظ وان فهم منه الخروج

في بعض

في بعض التراكيب يعني فيما اذا كان المعطوف عليه مثبتا ولا للمعطوف والما
بعد شنا ولا للغاية بخلاف مثل جاءني زيد لا عمرو ووقت البارحة حتى الصباح
والظاهر ان هذا التقييد انما هو في العطف دون الغاية لان الاخراج منها الكل
كذا في شرح الشرح اقول في مثل نمت البارحة حتى الصباح يعني الى الصباح لا اخفا
في ان الى لا تدل على الاخراج اصلا لان الاخراج فرع كونه داخلا وكذا ان الصباح
ليس داخلا في البارحة ولم يكن داخلا في حكم النوم فيه حتى يخرج بحكم الغاية بل
على ان حكم ما بعدها مخالف لحكم ما قبلها لكن بمجرد ذلك لا يكفي في تحقق الاخراج فلذا
فلانه لا اثبات اي ليس في هذا التركيب الا اثبات واحد للسبعة دون الثلثة
ولا نفي اصلا لا للسبعة ولا للثلاثة فلا تناقض اذ التناقض انما يكون بين الحكمين
ولم يتعلق بالسبعة الا حكم واحد وهو الاثبات ولم يتعلق حكم النفي اصلا فلا تناقض
اقول وبهذا التقرير يندفع ما في شرح الشرح انه لا معنى لطلب نفي الثلث لان
التناقض انما يوهم باثبات الثلثة ضمنا ونفيها صريحا اذ لا اثبات ولا نفي
التناقض وذلك لان التناقض اللازم من الاثبات والنفي حاصل في هذا التركيب
فكما يندفع بمنع الاثبات في التركيب وكان المنع الاثبات من حيث هو فكذلك ينبغي ان يندفع
بمنع تحقق النفي بعينه ولو من حيث هو فلذلك يندفع بمنع تحقق النفي فيه ولو
من حيث هو عنده ايضا وذلك ظ واما قوله هذا ينافي ما سيجيء ان الاستثناء من
الاثبات نفي اتفاقا انما الخلاف في عكسه كما قال في حواشيه بناء ما سيجيء على
ملاحظات الى اللفظ والاستثناء من الاثبات نفي نظرا الى الظ عند الكل وهذا
الكلام تقريره تاويل له حتى يخرج من التناقض من جهته فلا منافاة فالاول
بالنظر الى الظ والثاني بالنظر الى التحقيق ومال المعنى ولو سلم ان الاول وهم

ما سيجيء انفع بالنظر الى التحقيق فيمكن الجواب انفع بان المراد من قوله الا استثناء
من الاثبات نفي اتفاقا ما يتناول ان يكون النفي منطوقا وان يكون اللفظ او جزء
بان يكون اللفظ ما لم يدل على وضعه منا به بحكم البراءة الاصلية نفي الكلمة
مثلا واخلة في حكم النفي الواقع وذلك بخلاف عكسه اي الاستثناء من النفي لانه
اذ الصحيح المستثنى من ان يدخل في حكم النفي النفسي الذي يستفاد من الكلام المنفي
لا يلزم ثبوت الحكم المثبت به اذ لا دلالة للكلام عليه ولا يكون مما تقتضيه
البراءة الاصلية فلم يكن منفيا والاصل كذا قيل واما هذا انما يصح على مذهب
الحنفية على ما سيجيء والحق مذهب الجمهور وهو انه الاستثناء من الاثبات
نفي من حيث انه لا تقتضيه الوضع وكذا من النفي اثبات لكن كذا في العراقي
الجواب ما ذكرنا فتدبر فلا يستقيم التوجيه الحسنة قال في شرح الشرح الظاهر المتن
واكثر الشروح انما هو وللمحقق جعل الاولين وجها واحدا لانه حمل قوله لم
ولانه كان مقيد تعليلا لعدم ارادة استثناء بعضها من بعض وكانه وقع
في نسخة بدون الواو اقول لا اشتراك الدليلين في الملازمة وبطلان التالي
وانما جعلناهما دليلا واحدا لانه جعلها الشارح وجها واحدا لان ذلك لا يعلم الواقف
نسخة بل في كلام اشعار بوجود ما حسب قال مع انه لو اراد ذلك لكنه حمل
معنى مع ولم يحمله ما لحقه للدليل على الاول او حمل المعطوف عليه امرا مقدرا
وهو قوله للقطع بانه من ذلك ولم يرد استثناء بعضها من بعضها او انت
خبير بان بناء الاول على ارجاع الغير الى الجارية بكمالها حتى يلزم الاستثناء
المستغرق وبناء الثاني على ارجاعها الى المراد منها وهو النصف فلا يلزم شيء
منها على التعيين بل يلزم احدهما لا بعينه فالانسب ما في شرح الشرح

يرد

يرد دون ثبتي ان ارجع للجارية بعضها فخير الا نصفها ان كان للجارية بجملتها
لزم الاستغراق وان كان المراد بها النصف لزم التشاغل لكن التوجيه
تحقيقا دقيقا على ما هو الظاهر من الارجاع او الظاهر عدم مخالفة الغير للجارية في الثاني
ونقول لم يجعل الشارح المحذور في الاول لزوم كون الاستثناء مستغرقا بل هو انا نعلم
ان استثناء النصف في هذا التركيب ليوجب النصف ولكن للخصم ان لا يساعد ان
دعوى ذلك في قوة دعوى التنازع فيه وفي مرتبته مثالا يرد ويمكن دفع الوجوه
الثلاثة الاول اما الاول والثاني فبان يكاد لا يستحق دان جاع الغير الى الجارية
بكمالها فلا يلزم التشاغل ولا ان ذلك مما الخصم لا يسلم به واما الثالث فلانه لم
ان مقدرا الكلية والجزئية مما انما هو بالنظر الى الظاهر كان النفي والاثبات
حسن كما بالنظر الى الظاهر كان قولهم الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
بالنظر الى الظاهر اذ ما من لفظ اي لفظ لا احتمال ان يجاب بها بالعطف قوله لعفت
مدلوله فلا ينتقض بالمبطل على ما في شرح الشرح ولا حاجة الى ما ارتكبه من التقسيم
لصحة الاستثناء منه باعتبار تناولها الذات والصفات ثم المراد بالنص ما لا يحتمل الغير
اصلا وهم قد صرحوا بان اسماء العدد نصوص في مدلولاتها فلا يرد انها لا يحتمل غير
معانيها عدم التوهين وهو الاستثناء منها مثل مركب من ثلاثة الفاظ ولا يعرف
جزء الاول العلم لانه لا نظر في التركيب لا من ثلاثة الفاظ بطريق الاضافة واجراء
الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ابي عبد الله ولا بطريق الحكاية
واعتبار الالفاظ على ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره والتسمية
بزيد منطلق او بيت من الشعر او بالجملة عشق ونحو ذلك مشهورة في الاسماء
العدد من غير اعراب وانما الكلام في التسمية بثلاثة الفاظ فصاعدا اذ جعلت

اسما واحدا على طريقة بعلبك من غير ان يلاحظ فيهما الاعراب و البناء الا
بل يكون بمنزلة زيد وعمرو و يجعل الاعراب المستحق على الحرف الاخير و
هذا ليس من لغة العرب بلا نزاع صرح بذلك صاحب الكشاف في بحث اسماء
السور ولا خفاء في ان عشرة الا ثلاثة اذا جعلا اسما واحدا للسبعة كان الاعراب
المستحق في صدره ولم يكن محكيا عن اصل منقول عنه او يختلف اعراب العشرة
بحسب العوامل فكان مما اتفقوا على انه ليس من لغة العرب كذا في شرح الشرح
اقول في توجيه عبارة الشرح و تطبيقه على ان قوله ولا يعرب الجزء الاول
حال من مركب وكذا قوله وهو غير مضاف وكان المراد بكون الجزء الاول غير
انه لم يكن باقيا على اعرابه الاول مثلا اذ الكلام محكيا عن الاعراب والمقصود
يكون الجزء الاول محكيا عن اصل على ما اليه اشار وعلى هذا كان هذا دليلا
واحدا ما جعله دليلين كما قيل فتعسف وثالثها انه يلزم
جزء الاسم حال كونه في الاسم وذلك لان الكلام بزعمه التى بالضمير من اصحاب
الاسم لان الضمير وهو اسم عبارة عن المرجع فيلزم ان يكون المرجع اسما وكل
اسم فهو دال على معنى وجزء الكلمة ليس بدال واعترض عليه الشارح العلامة بانه
يمتنع عود الضمير الى الجزء اذ لا يمكن الضمير جزءا ايضا اما اذا كان حرفا فيجوز ان يعود
الى جزء آخر كما اذا لم يكن الضمير جزءا نحو زيد ابوه قائم لقول القول بان جعل جزء
من كلمة الى جزء آخر منها فتعسف اذ المرجع اليه لا بد ان يكون اسما بل هذا الكلام
منه ما اتاه الا زيادة الفساد وهذا اقرب الاعتراض ان يقال جعل المركب
اسما منقولا كما صار الجزء الذى كان اسما وجعلنا قبل الافراد لفظا مهملا و لا
يصلح ان يرجع اليه ضمير لكنه ما كان ضميرا راجعا قبل ذلك صار بعد لفظا مهملا

لايصلح

لايصلح ان يرجع الى شيء وعورة انه اخراج بعض من كل كما اقول للقاضي
ان يأول الاجماع بالمراد انه يحقق الكلية والجزئية ولو يجب الحكم ويقول
في الثاني ابطال النصوص انا نلزم حين صارت اجزاء الكلمات وهذا ما الاختلاف
فيه بينا وبينكم اذ كل نص اذا صار جزء الكلمة واحدة خرج عن كونه ضالا له
عن كونه لفظا والا وان اريد انا نسلم انه حين الاستثناء كان نصا كان
مصادرة لان ذلك فرع كونه اسما مستقلا وهو محل النزاع اذ القاضي يقول
بل هو جزء كلمة واحدة فتدبر وقوله انا نسقط ثم يخرج كان الصواب ثم
نسند الحكم الا ان يريد ثم يخرج في النسبة الى الثاني واجيب بانا نقلا من
جواز ان يراد العشرة ويكون الحكم بعد اخراج الثلاثة من غير تناقض كذا في
شرح الشرح واقول يمكن ان يحمل ما تقدم اشارة اليه والى ما ذكره من وجه
ابطال المذهب الثاني معا واعلم ان حاصله على ما في شرح الشرح ان لفظ
العشرة حقيقة في العشرة من الافراد سواء كان مطلقا او معقبا بالا ثلاثة
ولا شبهة ان السبعة حقيقة عشرة افراد لان الاعداد انواع متباينة لا يصدق
بعضها على بعض فليس لفظ العشرة حقيقة في السبعة ومعلوم ان الحكم في مثل
عشرة الا ثلاثة انما هو السبعة لانها المعنى الحقيقى لهذا التركيب اعني عشرة
الا ثلاثة اما ان يكون هو العشرة الموصوفة باخراج الثلاثة فيكون مجازا في السبعة
وهو مذهب الجمهور واما ان يكون هو الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فيكون
حقيقة في السبعة لا بان يكون الكلمة موضوعة بازائها بل يجب ان يؤديها مستعملة
في معانيها الحقيقية ويحصل المجموع معنى يصدق على السبعة ولا يتبادر الى الفهم
غيرها كما يطلق الطائر الولود على الخفاش من حيث انه من افراد هذا المركب

ومع هذا ينبغي ان يحمل مذهب القاضي للقطع بان المراد بالمفردات جانبها فرجع
الى مذهب الثالث وهو ان المراد بالعشرة مدلولها والحكم انما هو على السبعة
الى احد هذين المذهبين لا وكونه الحكم على السبعة اما ان يكون باعتبار
انما مدلول مجازي للتركيب اولا يصدق على معناه المتبادر منه اعني
معنى العشرة باخراج الثلثة منها كتقييد الاربعة بكونها ليس بزوج وهو حرف
في مسئلة عدم صحة التخلف بالكلية لعدم روات الشيء مع عدم ما المنيم وارد آتم
يقتضي ان يكون مزيداته ويلزم قلب حقيقة واما اذا لقصورنا اربعة ليس بزوج
فقد تصورنا اربعة ليس بزوج فقد تصورنا اربعة ليس بزوج واذا لم يكن
تصور العشرة المنبه باخراج الثلثة منها فكيف يكون هذا التركيب حقيقة
فيها حتى يكون مجازا في السبعة فانه تحقق المعنى الحقيقي وتصوره لازم لتحقق
المجازية وان لم يلزم وجوده واستعمال اللفظ فيه وايضا اذا كان تصور العشرة
بهذا الوجه يقتضي قلب حقيقة العشرة فلم يبق حقيقة العشرة فكيف يصح قول
الشارح العشرة التي اخرجت منها ثلاثة عشرة وان العشرة بعد اخراج الثلثة
وقبلها منهم واحد والتحقيق ان عشرة موصوفة بهذا الوصف معناه الحقيقي
امر فرضي محض كالاربعة الذي ليس زوجا وهذا الامر الوضعي وان لم يكن تصوره
ذاته بذاته وبحقيقته يمكن تصوره بوجه من الوجوه وباعتبار من الاعتبارات
وذلك يكفي لوضع التركيب له وكونه معنى حقيقيا لكن هذا وان انجلى به ما
ذكر هيهنا الا انه قد صرح فيما سبق فلا عبرة في دفع الالزام والعشرة التي
اخرجت هيهنا مع انها عشرة الا انه مع انها ليست بعشرة ايضا كالاربعة
التي ليست بزوج حيث كان اربعة وليست اربعة على ما نقلنا فما بها فالم
لم يكن

لم يكن اربعة في الواقع لكن بعد فرض كونها اربعة مفهوم بها مفهوم الاربعة
وكان اللفظ حقيقة فيها ولهذا قالوا في تحقيق القضية الحقيقية ان الانسان
الذي ليس بحيوان بل ليس بانسان من الافراد الفرضية للانسان وكان
لفظ الانسان في قولنا كل انسان حيوان تناوله لا حقيقة لا مجازا وذلك
لا يبقى لفظ العشرة بما وصفت للعدد المعين الموجود في نفس الامر وهذا امر فرضي
محض يخرجه الوهم فكان استعمال اللفظ فيه مجازا الا انا نقول بعد فرض كونه
عشرة كان لفظ العشرة فيه حقيقة وكان مفهوم العشرة وذلك كما اذا رأى
شبح من بعيد وكان انسانا وظن الرآئي انه فرس فلو اطلق عليه اسم الفرس
لم يكن مجازا هذا ولكن في الكلام من عدم ملائمة لما سبق فتامل حيث انه
قد في شرح الشرح وانا اقول ما ذكره المحقق من حقيقة لها لا غرابة في حقيقة
المذهب الثالث ورجح المذهبين الاولين اليه لان المركب مع اصل
حقيقة في المعنى الذي وقع فيه الاسناد اليه او مجاز لم يكن بل المفردات
كالاستثناء في معنى فيكون لفظ العشرة مستقلا في كمال معناه والحكم بعد اخراج
الثلثة والالزم التناقض في كون العشرة مجازا في السبعة اقول على تقدير
ان يستعمل العشرة المقيدة باخراج الثلثة على ان يكون القيد خارجا في
السبعة وهو مذهب الجمهور في مختار المص كان العشرة في التركيب مستقلا
حقيقة في كمال معناها فكيف يصح قوله يرجع المذهبين الاولين الى المذهب
الثالث الذي هو مختار المص بل يرجع مذهب القاضي اليه ومنه هذا ظهر
ان في قول الشارح ومختار المص يرجع الى احدهما مسامحة والاظهر ان يقول الى
المذهب الثاني فتامل   ويصح في كتاب له خاصة ذهب بعض الفقهاء

لا جواز انفصال المستثنى عن المستثنى منه زمانا في القرآن خاصة بناء
على ان نزول المستثنى والمستثنى منه لا يجب ان يكون دفعة بل يحتمل ان يكون نزول
المستثنى بعد نزول المستثنى منه زمانا كما روي انه نزل قوله لا يستوي القا
عدون من المؤمنين الآية ولم يكن فيها الاستثناء ثم نزل قوله غير اولي الضرر
فلم يجب التكفير بعينا اقول فيه بحث لان هذا لا ينهض على من قال لا يجب
الاتصال مطلقا ولكن يجب الاتصال نية كما عن ابن عباس لان تعيين التكفير
بناء على انه لا يجب البتة هذا تقرير آخر غير منطبق على كلام الشارح الجواب
لانا لا نسلم انه قد يفصل مطلقا لانه ما دل اه اقول هذا الجواب يدل على ان هذا الدليل انما
من جانب الخصم من قبله بانه لا يلزم الاتصال مطلقا وهو ما روي عن ابن
عباس على ما قال وهذا تحرير المذاهب وقع بتوجيه الدليل الاول والجواب لا يدل
على جواز الانفصال في النية لجواز ان يكون حسب سكوته كان في نيته ثم تلفظ
كان متصلا لا ان الا معنى ما ذكره ابن عباس بان الحكم النازل في هذه
الآية ولسبب بيانا لا صرف اللغة في انفصال المستثنى عن المستثنى منه و
معه وحاصله انه يتعلق بالحكم الشرعي لا بالوضع اللغوي فمقدر دليل
حق لزم ان عبادي الآية المشهور في الاستدلال ان هذه الآية مع قوله ثم
حكاية لا غوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين يفيد الخ والا لزم ان
يكون كل من الغاوين وغير الغاوين اقل من الآخر وتوضيحه ان شاد يا
١٢ استثناء الاكثر وفي الثمرة العلامة الاحسن ما ذكره المصنف لذيد على هذا التقرير
للاستدلال ان اللازم من الآية الثانية على تقدير وجوب كون المستثنى
اقل من المخلصين اقل من الغاوين ومن الاولى ان الغاوين اقل من غير الغاوين

وان تفاوتا سببت صح

ولا

ولا الاستقامة فيه لان غير الغاوين اعم من المخلصين واعترض عليه بان
غير الغاوين وهو من لم يتبع ابليس فهو سالك للصراط المستقيم المعبر عنه با
المخلص ثم لا يخفى على ان تقرير الشرح مساعدة للمتن من الاستدلال اذ لا حاجة
الى اثبات كون كل من البيان بل يكفيه اثبات كون المستثنى اكثر وهو ظ
ولان الاكثر ليس بمؤمن وذلك لان مبناه الحكم على اكثر الناس بعدم
الايمان على انها موجبة معدولة او الحكم فيها بسلب الايمان عن الاكثر واما حملها على
سلب الحكم بان الاكثر على نحو رفع الايجاب الكلي حتى يحتمل التساوي فمقتضى
ان لا يكون لذكر الاكثر فائدة ثم لا يخفى ان بعض المؤمنين بل اكثرهم عاودوا
فهل لا يعصون ان الكفار في الغواية والغاوي غير اكثر بكثير كلام جامع
من كلام النبي صلى الله عليه وسلم حكاية عن رب العزة فيقدم حجة ولم يشبه بعضهم كصاحب
الردود والله لك ما عرض بانه مقترح قطعا دعوى الضعف في محل النزاع نظرا
الى ظ الشرح حيث اورد كلاما يشعر بانه موضوع الوضع وهو قوله لو كان
اه ولعل الوجه فيه الاشعار بانه دائر على الالسنة على وجه الدهر بقول بعضهم
لبعض على وجه الدوام والجموع اذ الحال ان بعضه موضوع الوقع يكون موضوع
الوضع وبالجملة انظر ان ما نسب الى الشرح الشائع اليه من عدم تنبيهه بكونه
حديثا انما هو لحمهور الشارحين فهو بريء منه فتدبر ولا يخفى ما فيه من التكلف
ثم لا يخفى ان الاستدلال بالآية والحديث لا ينهض على من فرق بين العدد
الصريح وغيره فاحتج عليهم بالاجماع لا تنع الاتفاق عليه عادة فان مثله
لا يلزم من سعة جهة تلك العبادة في اللغة عدم كونه ظاهر الدلالة على الاستثناء
التسعة وابقاء الواحد كقولنا جاءني اهل البلد الشرب قلعه هنا ومنع الاتفاق

على كالاتفاق على ان هذا التركيب يدل على مجيء احد قلت اذا قال له على
عشرة الا عشرة ثبت الاقرار بالعشرة فليس وجهه سوى ان هذا الاستثناء
كالم يصح من احد فوانسخ قوله على عشرة بحاله لم يتغير ولم يكن الكلام التام
ثمة لم ملغى كان ذلك كالاستثناء ايضا غير صحيح لغة وان كان اقرب الى الصحة
من المستوعب لصاحب قوله قليل الى اقل الى الزيم العشرة وليس كذلك وكلام
فالدليل منتج قد وقع هذا في المتن وفي بعض نسخ الشرح ايضا وهما وهذا على
ما في شرح الشرح انه لو سلم الدليل منع الاستثناء وانه انكار بعد اقرار لكن
ماذكرنا من الوجه دليل على الاستثناء الاكثر يجب اتباعه وان كان خلاف الظ
اقول لا يخفى اما ان يحمل قول المستدل انه انكار بعد اقرار وكان تناقضا على
انه كذلك في التحقيق او على انه كذلك في الظ فعلى الاول لا يخفى الجواب الثاني بعد
التسليم لا نرى لسيبويه مخالفة الظ اذ لزوم التناقض افاد القطع ببطلانه
وايضا لا يلايم قول المستدل فالمنافي الاول وعلى الثاني لا يخفى منع كونه
انكارا بعد اقرار اذ في كون الاستثناء في الاكثر كذلك لا يخفى لمنعه مقالا فيه
وماذكر الا انه استثناء الاكثر هذا لا ينفي عدم جواز الاستثناء المساوي والاكثر
وظهور الاعراب بانه يختلفان زمانا حاصله ان الشرط في الاعراب الاختلاف
الجملتين اما زمانا بان يكون احدهما ماضيا والاخرى ... واما حكما اي الحكم به
واشترط في الاختلافين الاولين ان لا يكون اسم الجملة الثانية ضمير اسم
الجملة الاولى والحق اعتبار هذا الاشتراط في الاختلاف الثالث ايضا لكن لم يجيء
انه اذا كان الاسم الثاني ضمير الاول واختلفت الجملتان في النوع والحكم ادنى
احدهما انعدم ظهور الاعراب ويشترط في الاختلافات الثلث سببيتها

مع

مع يجمع في الاشعار بالاعراب بل قد يجتمع الثلثة معا وقد يجتمع كل اثنين
منها وتفصيل الامثلة غير خفي على المتامل   ومع عدم ظهور الاعراب فعرفت
ان ظهور الاعراب انما يكون باحد الاختلافات الثلثة المشروطة كلا منها بنفي
كون الاسم الثاني ضمير الاول وبعدم اشتراك الجملتين في الغرض فمتى انتفى الاختلاف
مطلقا انعدم ظهور الاعراب سواء وجد الشرطان او لا لان الشرط بدون المشروط
لا يؤثر وكذلك متى انتفى الشرط الاول وكان الاسم الثاني ضمير الاسم الاول سواء
اتحدت الجملتان زمانا او حكما او اختلفتا فيهما او احدهما وسواء وجد الشرط
الاخر وهو عدم الاشتراك في الغرض او لا لان المشروط لا يؤثر بدون شرطه
وانما لم يتعرض لاتحاد الجملتين اسما لامتناعه لانه اذا كان الاسم الثاني ضمير
الاسم الاول كانت الجملتان مختلفتين اسما لكون الاسم في احدهما مظهرا وفي
الثاني مضمرا وكذا متى انتفى الشرط الثاني والثم لم يتعرض للاول وهو عدم
الاختلاف مطلقا اقول ولعل وجهه انه اذا تحقق الشرطان ولم يتحقق
الاختلاف مطلقا كانت الجملتان متحدة فليس هيهنا جملتان والمفروض خلافه
وفيه تامل اذ يجوز ان يحفظ الاسم الذي يصلح ان يكون مستثنى منه في الجملتين
وكذا الحكم بمعنى المحكوم به مع مغايرة الجملتين بناء على ان ذلك الاسم المحفوظ فيهما
غير المسند اليه فيهما   متغايران كما اذا قيل ضرب زيد بني تميم ضرب عمرو
بني تميم الا بكرا فان في هذا المثال لا اختلاف زمانا ولا حكما ولا اسما ولم يكن
في الثاني ضمير الاول واما الغرض فيمكن ان يختلف فيهما بان في احدهما
الاهانة وفي الاخر التاديب مثلا كما فهم من الشرح من الانفصال على القسمين
ليس بشيء فتدبر   والمختار انه ان ظهر الانقطاع للاخيرة سواء كان ذلك

الاصطلاح بالاجزاء اولا فالقاعدة التي اختارها المصنف كون الاستثناء راجعا
الى الاخيرة فقط اعم من مذهب ابي الحسين وفي القاعدة التي اختارها الرجوع
الى الجميع كان الامر بالعكس لان نقيض الاعم اخص ولو سلم فهذا يرجع الى وكل
انه استثناء صرح بذلك في المنتهى حتى يكون جوابا ثانيا عن اصل الاستدلال و
يحتمل ان يراد لو سلم عدم الفرق او عدم تقدم الشرط فيكون جوابا ثالثا عن
السؤال المذكور كذا في شرح الشرح اقول والوجه هو الاول واما التوجيه الثاني
فغير مستقيم لان السائل في السؤال المذكور لم يتصد لا لاثبات عدم الفرق
بين الاستثناء والشرط للجميع فكذا الاستثناء ولا يتوجه الا ما ذكره اولا ثانيا
وبعد تسليم ذلك لا بد عليه ان يرجع الى الجميع هيهنا للقرينة وكان خارجا
عن محل النزاع بل انما يجوز ذلك على الاستدلال لان المستدل ادعى ظهوره
في الجميع بدون القرينة واما متعلق بالسؤال المذكور بعد تسليم صحة القياس
في اللغة وانه لا فارق فلعل [illegible] لا نرجح [illegible] ما ادعاه وكان تسليمها تسليما
لادعاه [illegible] يتوجه ما ادعاه واثبته [illegible] في اثبات [illegible] وذلك بعض
لهذا القايل بل لا اصل الاستدلال نعم لو كان متعلقا باصل السؤال لينبغي تأخيره
قول الشارح قد ثبت [illegible] الثاني عنده وذلك سهل فتأمل الجواب ان صلاحيته
للجميع في شرح الشرح هذا ان استدل بمجرد صلاحيته للجميع وان ضم اليه
نفي العود الى البعض تحكما اجيب بمنع التحكم لان القرب مرجح اقول ما
ذكره مسلما لو ورد الاعتراض على تقرير الشرح كما لا يخفى ولكن في تقريره بان
المستدل انما يثبت الحكم بمجرد الصلاحية فالتوضيح اللازم موضع لازمه
فكانه ادعى كون العود الى البعض تحكما لا [illegible] فيه اقول [illegible] على

على الدليل

على الدليل ايضا انه لا يلزم من كون العود الى البعض [illegible] ان يلزم التحكم العود
الى الجميع بل اللازم الوقف والشافعية والحنابلة قد ذكر في المنهاج وهو ان الاصل
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما وبينه الشيخ
المحقق في شرحه بانه لما كان كذلك في ساير المتعلقات فكان في الاستثناء ايضا كذلك
قياسا على سايرها اقول لعل مراده انه قياس في اللغة انه متعلق بالاستقراء
ان الحال في المتعلقات كذلك سوى ما نحن فيه فنقول الامر فيه ايضا كذلك الحاقا
للفرد بالاعم الاغلب فتدبر هذه مؤيدات فان قلت يرد على الجل قلت اذا
قيل [illegible] وحتى حسنت الاستثناء كان النظر الاستثناء مخصوص بالباقي
كان مستغرقا والمناقشة تجي فان قلت مراد المستدل ان الاستثناء بعد المفردات
المتعاطفة ظاهر في الجميع هكذا المثال فكان بعد الجمل المتعاطفة كذلك والا لزم
الاشتراك او المجاز فالمراد بجزء هو الصورة من الاستثناء بعد الجمل كذا اللفظ
ان المراد بجزء من صحة الاستثناء بعد المفردات ولو كان المراد ما ذكرتم لم
يترتب عليه ما ذكره من لزوم الاشتراك او المجاز وذلك ان هيئة تركيب الا
ستثناء بعد الجمل غير هيئة تركيب الاستثناء بعد المفردات فتأمل
لو رجع الى الجميع بنى الكلام على انه اما راجع الى الجميع او الى الاخيرة خاصة فلو
انتفى الاول تعين الثاني والا بجواز امتناع الرجوع اليه لا يوجب الاختصاص
بالاخيرة والحاصل ان ذلك مبني على ابطال باقي المذاهب حتى لا يبقى الا اثنان فاذا بطل
احدهما تعين الاخر قال في شرح الشرح هيهنا بحثان الاول ان بني الكلام
على ان واو ولئك هم الفاسقون عطف على الامر والنهي قبله وقد ذكر في اصول
الحنفية ان ذلك ممتنع لان ما قبله فعلية طلبية وهو تام عند عطف [illegible]

وهذه اسمية اخبارية لا تعلق لها بالحكام وليحمل الثاني ان دعوى الاتفاق فيه
ممنوع لان رد الشهادة ليس بمتعين لان التائب لا يعتبر مقبول الشهادة عند الحنفية
بل هو ممنوع منها ابدا الى التفسيق فقط الثالث انه اذا تعلق بالاخيرة فلم كلام
في ان المستثنى منه لفظ اولئك ولفظ الفاسقون او الضمير في الفاسقون اقول
يمكن الجواب عن الاول بان الممتنع انما هو عطف مجموع الانشاء على الاخبار لحاصل
الاعراب ولا محل لها هاهنا خرجت عن المناداة للتضمن معنى الشرط واما كون الخطاب
للحكام وكون من تمام الحد فلا يمنع بسبب العطف مع الاشتراك المذكور على ما
قيل واما الجواب عن الثاني فقبل تسليم الاتفاق يتعلق بقوله خرافة او بالتفسيق
فقط اقول الاول بعيد عن اللفظ غاية البعد واما الباقي فمع بعد [illegible]
لا يلائمه قوله ولا يختص بالاجماع لان كذلك الا لانه على انه يتعلق بالاخيرة
معاندة للخصم [illegible] واما الثالث فاشارة الى ما قالوا انه لو كان الا
من ضمير الفاسقين لم يكن مستقلا لان التائب ليس بداخل في الفاسقين ويمكن
دفعه بان استثناء التائب انما هو من ذوات كانت فاسقة في بعض الاوقات فمثله
استثناء متصل شامل والا لكان الاستثناء منقطعا فكيف يمنع على ما يجيء
ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فلو استثنى من اثنان من
كل العشرة المثبتة ومن الاربعة المنفية لزم ما ذكر وكان تناقضا [illegible]
قوله وكان لغوا محضا [illegible] اقول في لزوم التناقض في الاول بحث
الجواب الا لانم ان حكم الاول يتغير [illegible] الكلام [illegible]
ما يتناول الكل والطهور ليتناول العموم واحاد العدد ويمكن ان يراد بالنفي
الكلام ومن يثبت الحكم في اسماء العدد [illegible] في جزئها [illegible] بعدم القول بالفصل

يعني

يعني ان حكم الاول يبطل لما كان ظاهرا قبل ورود الاستثناء والاصل بقاؤه
على ما كان بناء على الاستصحاب فينبغي [illegible] الا في الاول الا ان يبقى المجموع بمنزلة
كلام واحد فالحكم الاول يعتبر دون الاستثناء ليس كلاما مستقلا واما الجواب
الثاني فيتضمنه ان الاجماع وقع على عدم تعلقه بالاول فقط الا بالنظر الى الا
خارجي [illegible] كان خارجا عن محل النزاع ولم يلزم الاشتراك ان قيل يحتمل
[illegible] المفهوم [illegible] مع ذلك واللزوم [illegible] انه لا يفيد الاثبات لا
يخفى ان هذا ايراد على المذهب المختار في الاستثناء في كلمة التوحيد اخراج
من الآلهة او لا ثم اسند النفي الى الباقي فلا يستفاد منها الا نفي ما سوى المعبود من
الآلهة واما ثبوته فهو [illegible] اذ تقرر ان في المذهب المختار لا يكون في
الكلام حكمان ايجاب وسلب بل ليس الا الايجاب في الموجب والسلب في السالب
وكذا الدليل الاول وارد عليه ايضا [illegible] ان المذهب المختار بعينه هو ما اختاره
الحنفية مع ما حققه الشارح ولا فرق بين النفي والاثبات بحسب دلالة اللفظ بالوضع
واما الفرق [illegible] العرف [illegible] ما بينه الشارح في شرح الشرح المشهور لمن
كلام الشافعية ان هذا هو ان الاستثناء من الاثبات نفي [illegible] انما الخلاف
في كونه من النفي اثباتا والمذكور في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفيا ولا
من النفي اثباتا بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا ومعناه انه اخرج المستثنى
وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى فعلى [illegible] عشرة الا ثلاثة لا يثبت الثلاثة
بحكم البراءة الاصلية وعدم الدلالة على الثبوت لا بسبب دلالة اللفظ على عدم
الثبوت وفي [illegible] الا سبعة لا يثبت شيء بحسب دلالة اللفظ فهذا وانما
يثبت بحسب العرف وطريق الاشارة كما في كلمة التوحيد حيث يحصل الايمان بها

من الشرك من القايل بنفي الصانع تعالى شانه بحسب عرف الشرع ويا لو كان
كلام العربية انه من الاثبات نفي انه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم
لكونه لازما له لكن لكن اسكاده ودلالته على ما قام الاذيد على ثبوت القيام لزيد
مجاز ويلحق بانكار الضرورة واجماع اهل العربية على انه من النفي اثبات لا يحتمل
التاويل لما اعترض عليه بعض المحققين في شرح المنهاج بقوله لا نم ان انكار
دلالة ما ذكر بحسب الوضع اللغوي انكار الضروري وانما يصح لو ثبتوا دلالته
بحسب العرف وقد اشتهر على ما عرفت به اتفاقا والاجماع على ما ذكر ان اريد به
ثبوت هذا الكلام منهم بلا اختلاف في قبوله التاويل بما ذكرنا وان اريد اتفاقهم
على ثبوت مفهومه الحقيقي بلا تاويل فمم اقول واما التوفيق بين ما في كتب الشافعية
وبين المذكور في كتب الحنفية فبان المراد مما في كتب الشافعية ان الاستثناء
من الاثبات نفي اتفاقا اعم من ان يكون ذلك بمقتضى دلالة اللفظ بحسب
وضع اللغة وبملاحظة المقدمة الخارجية كالبراءة الاصلية على ما فصله الشيخ
المحقق وقد اشرنا اليه فيما سلف ثم قد حاول الشيخ المحقق التوفيق بين كلامهم
وكلام اهل العربية بناء على ما سبق من ان الخبر ما يدل على نسبة نفسية لها
متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته
على نسبة خارجية فلا نفي ولا اثبات في المستثنى اي لا دلالة في اللفظ على ان
للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبرت دلالته النفسية في الاستثناء
سواء كان من النفي او الاثبات دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر
وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر جمعا بين الادلتين فان قيل كما ان الخلاف
في النسبة النفسية بين عدم الحكم فكذلك في الخارجية وهو عدم الحكم الخارجي

فقد ذكر

فقد ذكر ان في الاستثناء اعلاما بعدم التعرض وهو يستلزم عدم الحكم ضرورة
فيكون فيه دلالة على المخالفة قلنا الاعلام بعدم التعرض للشيء ليس اعلاما
بعدم ذلك الشيء اذ عدم التعرض انما يستلزم عدم الحكم الذكري او النفسي
الا الخارجي واعلم ان ضمير منهما وفيهما للنفي والاثبات وضمير فيهما للنسبة النفسية
وضمير في قوله للجملة يناول بها الكلام او الخبر وضمير له وعنه للمدلول الذي هو
النسبة الخارجية ومن الغلط الفاحش ما قيل ان النسبة الخارجية بالنسبة الثانية
التي هي الذكر للحكمي ثم هيهنا بحث وهو ان ما ذكر لا يتاتى فيما هو العمدة في
ما خذ الاحكام اعني الانشاء لعدم دلالته على النسبة الخارجية فيلزم ان لا
يكون زيد في مثل اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل يحكم عليه
بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف اقول يمكن الجواب عن البحث الذي ذكره
بوجهين احدهما ان اللازم منه ان يكون زيد في هذا المثال محكوما عليه بعدم
ايجاب اكرامه هذا الايجاب لا انه لا ايجاب للاكرام له اصلا والمراد بكونه
مسكوتا عنه ان لا يكون محكوما عليه بالالزام ولا العدم مطلقا على ان
السكوت وعدم التعرض انما ذكره في النسبة الخارجية دون النفسية وههنا
لم يتحقق النسبة الخارجية وثانيهما ان هذا الحكم وهو كونه عالما بتعلق الحكم
الايجابي اللازم لا انه مدلول اللفظ وكان مقصود المتكلم بالدلالة اللفظية
بعد ما ايجاب اكرام زيد لازم من الكلام وانما مدلول الكلام فهو ايجاب
اكرام من عدا زيد واعلام ان زيدا لم يتعلق ايجاب الاكرام بالنسبة
اليه ثم يلزم من عدم تعلق الايجاب باكرامه عدم ايجاب اكرامه وقول
الشيخ وهم يقولون به فيهما ليس المراد ان ذلك اي عدم الحكم النفسي مقصود

من اللفظ فتامل   نعم من الاثبات والنفي في صاحبة الحكم قال
في شرح الشرح لسيحه ما ينبغي لان السكوت عن النفي قد يستلزم الاثبات
بحكم الاباحة الاصلية مثل لا تجالس الا رجلا عالما فالحق ان السكوت عن
المستثنى اعتبار دفع ما كان عليه من الاثبات او النفي من غير نفي وفقد قيل
لتوجيه الكلام ان المراد ان الاصل في المستثنى خلوه وتجرده من الحكم الاثبات
الذي تعلق المستثنى منه اذ الاصل في الممكنات العدم ما لم يوجد لها دليل و
ههنا يوجد دليل ثبوت الحكم اقول لحمل كلام الشرح على ذلك بعيد غاية
البعد ولا مناسبة بين البراءة الاصلية وبين كون الاصل في الممكنات هو
العدم على ان ما ذكره من كون الاصل الاباحة الاصلية دون الحرمة يعارض
ما ذكره من كون الاصل في الممكنات هو العدم   وكلمة التوحيد على فرض الشرح
قد نقل عن الشيخ ان بهذا يندفع ما تمسك به الامام الرازي من ان المقصود في
كلمة الشهادة لو كان المرجح لم يلزم عدم امكان آلهة سوى الله تعالى ولو كان
الممكن لم يلزم منه وجوده تعالى هذا وفي كتب الحنفية ان دلالة كلمة الشهادة
على وجوده تعالى بالاشارة لانه لما ذكر الالهة ثم استثنى الله تعالى منه ثم حكم على
الباقي بالنفي كان ذلك اشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر والا
لما صح منه   فان اختار في تقديره لا صلوة الا صلوة بطهور فيظهر
فان كل صلوة بطهور الخ قال في شرح الشرح الاعتراض على الاول ان اريد
الحصول الشرعي فلا اطراد اذ قد يوجد الطهور ولا يوجد غيره من الشرائط
فلا يصح وان اريد الحصول الحسي فلا معنى للاستثناء لان كل صلوة في حال
فقطها سواء كانت بطهور او بغير طهور وان اريد ان الصلوة بغير طهور

صلب

ليست لصلوة حقيقة فكذا سائر الشرائط وعلى الثاني انه اذا كان النفي
لا صلوة فلا تثبت بوجه الا بهذا الوجه يلزم الثبوت بهذا الوجه البتة لكون
اثباتا ولا يكون سكوتا من النفي والاثبات ولا يفيد تحقق الثبوت
في كل وجه يعتبر في الصلوة الا الاقتران بالطهور الخ كلام آخر ليس على اول
هذا الكلام ولا من لوازمه بل الجواب عن اصل الاستدلال ان لا تمام ان
قولنا لا صلوة الا بطهور يقتضي صحة كل صلوة ملصقة بطهور بل لا يقتضي
الا صحة صلوة بطهور في الجملة وكذا في الثاني لا يقتضي الا ثبوت الصلوة
عند الاقتران بالطهور في الجملة وما قيل من انا اذا اعلمنا صحة الصلوة
المتصفة بالطهور لزم عموم الحكم في كل صلوة كذلك لعموم النكرة الموصوفة
بصفة عامة مثل لا اجالس الا رجلا عالما ولدلالة الكلام على ان علة
الصحة هي الوصف المذكور ضعيف لان الاول تم ان بني على الثاني و
الثاني ممنوع بل اذا كان الوصف صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه
مانع اقول الكلام بعد محل نظر وذلك لانا نعلم قطعا ان هذا الكلام
لم يدل الا على ان صحة الصلوة لم تحصل حصولا شرعيا الا بالطهور و
اللازم منه انها لا تحصل بدون الطهور واما انها تحصل بالطهور ولو وقتا
فلا دلالة للفظ عليه والحاصل ان هذا التركيب يتعارف استعماله في
افادة معنى اشتراط المستثنى في حصول المستثنى منه وهو ان منه يعلم
المشروط واما انه يوجد معه في الجملة فلا دلالة للفظ عليه مثلا اذا فرض
ان لا يحصل الصلوة ولا الطهور وكذا العلم والحيوة صدق ان لا صلوة
الا بطهور ولا علم الا بحيوة على ما هو شان الشرط وقد اعترف به كله

حيث قال معترضا على ما نقلناه كلاما بهذه العبارة لا احفاء في ان مثل لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال ولا مال الا بالسياسة انما يدل على ان المستثنى منه مشروط بالمذكور ولا يتحقق بدونه واما انه يتحقق معه فلا ولو كان الاستثناء من النفي اثباتا لم يلزم الثبوت معه البتة انتهى وكذا في النقد الآخر لا يدل الكلام على ان الصلوة تثبت معه اقترانها بالطهور مع جميع الشروط وهنا ما يدل يصحح الكلام ولو لم يثبت الصلوة بسبب الوجه اصلا اللهم الا ان يحمل القضية الموجبة المدلول عليها ممكنة لا فعلية والاول ان يقيد المتعلق مثل الصحة والامكانات دون الحصول والثبوت والقضية المتحققة اللازمة صادقة دائما لان الممكنة اعم جزمًا انه اذ يمكن ان يكون تحقق شيء مشروطا بامر بمعنى انه يمتنع ان يحصل بدونه ممكن لا يكون في نفسه ممكن الحصول لانا نقول كل ما يتوقف وجوده الى شيء آخر كان معلولا وكل معلول ممكن ذاتي ضرورة ان الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يصير معلولا لشيء وهو ان امكان تحقق المشروط في نفسه انما يستفاد من الدليل الذي ذكرت آنفا ومن شأنه والكلام في ان اللفظ يدل عليه فان قلنا بل يقول انا لا نسلم العقل الاول الا بعلم الواجب بتصور معنى هذا الكلام وتصديق مدعاه لا يخطر بالبال امكان العقل الاول بل لو علم ذلك فانما يعلم من دليل خارج عنه بما اقول ويمكن ان يقال القضية الموجبة اللازمة لا يلزم ابهامها في قوة الشرطية دون الحملية كان السالبة اللازمة ايضا ما كذلك في قولنا لا علم الا بحجة كان اللازم ابقاء ما هو انه لو لم يكن الحجة لم يكن العلم والموجبة اللازمة

عند جزء الحنفية هو انه لو كان صحيحا كان العلم لا على انها موجبة كلية حتى تكذب بل على ان تكون موجبة جزئية لزوما ووقع لا يحج الله الا في صحة صدقها على هذا فقس الامثلة الباقية وانما الاشكال في ما ذكرنا من النقد بين بيان ظهر صحة كون الاستثناء .. اثباتا وهو ان كل صلوة بطهور صلاة وكل اقتران الطهور معتبر في ثبوت الصلوة وانما الاشكال فان النفي العام النفي مقتضيه الاستثناء المفرغ والغرض من هذا الكلام تحقيق المقام ولا نسلم انه يجوب الاستدلال ومراد المص ان التقدير الاول لا اشكال فيه اصلا وفي التقدير الثاني لا اشكال فيه ايضا من جانب الاثبات حيث انا بان اقتران الطهور معتبر في ثبوت الصلوة وانما الاشكال على هذا التقدير في جانب النفي حيث كان استثناء مفرغا منفيا في جميع الشروط سوى الطهور وكذا في مثل ما زيد الا قائم واما ما توهمه الشارح المحقق من انه على التقدير الاول ايضا استثناء مفرغ فليس بمستقيم لان المستثنى منه مذكور وهو النكرة المنفية والا صلوة بطهور ووقع على البدل ويجوز النصب على الاستثناء كما في لا اله الا الله كذا في شرح الشرح وقبله في الجواب عن قول الشارح انه ما جعل المستثنى منه ههنا في الاول هو النكرة المنفية التي هي اسم لا بل جزء المقدر الذي هو حاصل على ما ذكر اولا حيث قال المستثنى من حاصل جزء الا الصلوة والحاصل كذلك لذلك التوجيه المص اعز الحب بانه استثناء مفرغ وانما يكون مفرغا اذا كان المستثنى منه مقدرا اقول جعل المستثنى من حاصل التي هي الخبر دون النكرة المنفية التي هي الاسم مع انه متضمن للاختلال نظم الكلام لا يخفى على من له فطرة سليمة بما ذكرناه في شرح الشرح حيث قال فان كل صلوة بطهور صلوة حاصلة قطعا

اذ لو كان الاستثناء حاصلة لقال فان كل صلوة صلوة حاصل بطهور
واما ما ذكره الش فالحق تفسيره على شرح الشرح وهو ان المراد ان الحكم الذي
اخرج منه المستثنى هو ذلك وكذا المراد من قوله يستثنى من يثبت بوجه
في التقدير الثاني اذ لا يمكن ان ... يكون المنفي ان يثبت الذي هو المفعول
مستثنى منه واعتذر به عن قبل الش انه اكتفى بالعلم حيث صرح بكونه
مفرغا فلا يكون قوله قو باذ يمكن توجيه كلام المص بانه انما قال ذلك على
احد التقديرين على ما اشار اليه شارح الشرح هذا ويستفاد من كلام هذا
القايل توجيه آخر للشرح وهو انه لم يتعرض للاشكال في جانب النفي الا في
التقدير الثاني ولا يخفى ما فيه فان قول الش وهو ان لا يكون الصلوة بلا
طهور صلوة اشارة على التقدير الاول كان قوله وان لا يثبت بوجه اشارة
الى التقدير الثاني فتأمل فالاولى ان الوجه في توجيه الشرح ان يقال ليس مراده
ان الاستثناء مفرغ على التقديرين بل مراده انه يرد هنا اشكال من جهة
عموم المستثنى منه على التقديرين وذلك مثل الاشكال في المستثنيات المفرغة
من جهة عموم النفي على ما هو المشهور ولا اختصاص له بهذا الموضع وبما ذكرنا
ظهر ولا دلالة للكلام على ان في كل واحد من التقديرين بل ولا التزم في احدهما كان
الاستثناء مفرغا وبما ذكرنا كان الاشكال في التقدير الاول ليس بعينه مثل
الاشكال في ما زيد الا عالما بل كان نظيره وهذا بناء على ان يحمل الصلوة اعم
من الصحيحة وغيرها ولو اختصت بالصحيحة لا تنفع ههنا ايضا آخر لدفعه ولا بد
من حمل كلامه على هذا والا يمكن تصور مثل هذا الغلط من مثله اقول وههنا
كلام آخر وهو انه على التقدير الاول وان لم يكن الاستثناء مفرغا ظاهرا لكن

عند التحقيق والتدقيق يظهر كونه مفرغا بيان ذلك انه اذا قيل لا صلوة حاصلة
الا صلوة بطهور يعلم ان المستثنى هو الصلوة بالذات بل ما هو قيده وهو التلبس
بشيء مثلا فيرجع الكلام الى انه لا يحصل الصلوة الا متلبسا بالطهور فعند
التقدير كان الكلام هكذا لا يحصل متلبسا بشيء الا بطهور فالش المحقق نظر
الى مآل المعنى وحقيقته لا الى ظاهر الكلام على ما يقتضيه ظاهر اللفظ وذكره المحقق
بحكم بكونه مفرغا بظاهر حقيقة ما قررناه من قول القايل ما زيد حاصلا الا زيد
الكاتب اذ ظاهر المستثنى منه ليس هو زيد وكذا المستثنى بل يرجع المعنى الى
قولنا ليس زيد حاصلا بصفة الا بصفة الكتابة فتأمل فيه وعند هذا التوجيه
يظهر ايضا ان الاشكال على التقدير الاول يرد ايضا عند التحقيق وكان الاشكال
بعينه مثل الاشكال في مثل ما زيد الا عالما ولا يلزم ان يوجد منه اقول الى ان
ان القيد الثاني لا احتياج ولا حاجة اليه لانه خرج بالاول بناء على ان ما عدد
الاسباب شيء ولو نوقض بما اذا لم يتعدد نقول المراد عدم الوجود بدونه
لو تعدد حتى يتناوله الشرط الشبيه بالسبب المعين الا ان يقال انتقض بالقدر المشترك
بين الاسباب لولا هذا القيد فهذا القيد لا صلاح ذلك فتأمل واعلم انه لو ارتبط
بالمشروط الشيء دون مفهوم الشروط على ما حققه الش المحقق لدفع الورود على
التوقف على العلة المادية والغائية وكذا لصدق على المسبب بالقياس الى السبب
اذ لا يوجد بدون المسبب ولا يلزم ان يوجد السبب المعين عند وجوده
لجواز وجوده بسبب آخر وكذا لصدق على اللازم الاعم الذي لم يكن بينه وبين
ملزومه علاقة التقدم والتأخر الذاتي للعلم الا ان يراد بعدم وجوده بدونه
ان يكون متأخرا عنه بالذات فيندفع النقض بالثلثة الاخيرة ويمكن التزام

كون الغائية شرطاً في هذا الاصطلاح لكن يبقى الكلام في العلة المادية و
الشرائط كونها شرطاً لا سبباً لانهم جعلوه مقابلاً للجزء والركن فنبّه للصلوة جزء
واركان ولها شرائط وقد يجاب عن الاول اقول يمكن الجواب عنه بان الشرط
هيهنا ليس بالمعنى المصدري الذي اشتق منه المشروط نعم لو قال انه توقف
الشيء بما ساويه في الخفاء لكان له وجه ثم لا يخفى ان النقض الثاني بما يرد
لو اريد بالمشروط مفهومه الظاهر اذ لو اريد ذلك حتى يرد النقض الاول لم يرد
اذ المتبادر من كون الشروط ما لم يوجد بدونه ان يكون ذلك مشروطاً
بالنسبة اليه وجزء السبب ليس للمسبب مشروطاً له لكن ح لا حاجة الى باقي
القيود فتدبر بل لا يصح اذ مونته كون الشيء مشروطاً بآخر لم يعلم منه
بعد ولم يكن متميزاً عما كونه سبباً له فكلمه ان جزء السبب فقد يوجد المسبب
دونه قال في شرح الشرح هذا في غاية السقوط لان المراد جزء السبب المتحد
على ما صرح به الآمدي اقول يمكن الجواب بان المراد بما لا يوجد الشيء بدونه
انه لا يوجد بدونه مطلقاً اي بشيء من ذلك ان لا يوجد الشيء بدونه انه
لا يوجد بدونه وهذا في الشرط صحيح وان جزء السبب المتحد اذ عدم جزء
المسبب بدونه انما هو بالنظر الى حضور المادة لا مطلقاً فان قلت كما يتعدد
السبب تتعدد الشرط فما وجه قولهم لا يوجد الشيء بدون الشرط ويوجد
بدون السبب بان يوجد مع جزء مثل منه العقد كان الشرط بالحقيقة
هو القدر المشترك بين الجميع اذ يعتبر في مفهوم الشرط اصطلاحاً ان لا يمكن
الشيء المشروط بدونه واما عند تعدد السبب فيحكم بان كل واحد منها سبب
اذ المعتبر في كون الشيء سبباً اصطلاحاً ليس الا استتباع وجوده لوجود مسببه
ولا يخفى

ولا يخفى ان كل واحد معين من هذه كذلك في الشرح ذلك ما يقرر عند ارباب
المعقول ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحداً بالعدد اذ العقل
يقتضي ان يكون تحصل الفاعل دون معلوله بخلاف الشرط وذلك كان
العقل يقتضي ان يكون سبباً لوجوده بعد عدمه ولم يقتض ان يكون جزء مفيد
الوجود للمعلول الموجود من جود كالعدم اللاحق في صورة التقدم فان كلا منها
يصلح للفاعلية والسببية بعينه ولهذا جعلوا الصورة الجسمية باعينها
شريكة فاعل الهيولى وشرطاً له وجعلوا فاعلها شخص المفارق فتامل
فيخرج جزء السبب ثم في شرح الشرح لكنه يشكل بنقل السبب جزء وثانية توقف
تأثير الشيء على تحقق ذاته ولا خفاء في انه مناقشة في العبارة والا فيتوقف
ذات الشيء على نفسه بمعنى انه لا يوجد بدونه ضروري اقول المتبادر من توقف
الشيء على الشيء ان يكون متاخراً عنه بالذات ولهذا فسر ارباب المعقول العلة
بالمعنى الاعم بل بما يتوقف عليه الشيء وتأخر الشيء عن نفسه ضروري البطلان
ولو سلم انه بمعنى الاستلزام فلا خفاء في ان المتبادر من استلزام شيء ان يكونا
متغايرين فبعد حمل الكلام على ما هو المتبادر منه فقد يجاب النقض فتامله
يندفع بان المتبادر كونه مغايراً للمؤثر اذ المحوج الى السبب هو الحدوث
اقول لو كان كذلك وكان للواجب صفات زائدة قديمة مستغنية عن
المؤثر مطلقاً حتى عن الذات فيلزم اما كونها واجباً لوجود فيتعدد الواجب
بالذات او كونها ممكناً مستغنياً عن المؤثر وح يلزم انسداد باب اثبات
الصانع فتامل لا على وجه السببية اقول فيه نظر اذ قد ينتفي المسبب بانتفاء
الشرط مع بقاء ذات السبب فيلزم اما القول بان نفي الشرط سبب لنفيه فح

بخروج الشرط عن التعريف واما القول بوقوع الشيء بدون السبب فضعيف
ولعل المراد بنفي السببية نفي سببية ذلك الشيء الذي يستلزم نفيه نفي امر
لا نفي سببية النفي للنفي   ان ما دخلت عليه ان هو بالشرط آه اقول ما دخلت
عليه ان هو في اللغة في المتعارف ما يستلزم وجوده وجود شيء آخر هو الجزاء ولا
يكون نفيه مستلزما لنفي ذلك الشيء الآخر فلا يصح تعليه تعريف الشرط
ولهذا لم ينتج في القياس الاستثنائي المتصل الا وضع المقدم او رفع التالي
مار ولو كان المقدم شرطا بهذا المعنى ونحوه شروطا لم يكن الامر كذلك بل يجب
عكس هذا لان نفي الشرط مستلزم لنفي المشروط ووجوده غير مستلزم لوجوده
ووجود الشرط مستلزم لوجود الشرط وعدمه غير مستلزم لعدمه فتسميته
يحتمل ان شرطا ليس مبنيا على الاصطلاح بل انما ذلك باصطلاح النحو لكنه قريب
من المسامحة بان يكون المراد من الشرط ما لولاه وسماه نفيه خلط بين الاصطلاحين
وقول الشرط اللغوي صار استعماله في السببية لما نبا ونقله فما يستعمل
في شرط شبيه بالسبب صحيح في ان المراد بالشرط اللغوي هو الجملة والكلام الذي
كان من قبيل اللفظ وذكر ان الشرط المذكور المحدود ليس كذلك فتقسيم الشرط
على الثلثة ليس مما ينبغي اللهم الا ان يجعل المقسم ما يسمى شرطا في الجملة تناول
بخروج ما لولاه اي الولا ما يجعل شرطا لدخل لغة وذلك لا يشمل هذا القدر
كان السببيا فلا يخرج فتدبر   وطلاق كل ما يتصرف بها يعرف بالعرف
والا فمقتضى كون الشرط احد الامرين وكون الجزاء ايضا احد الامرين كالامر على
التعيين ليس يحقق الطلاق احدهما ان المبنية التي دخلت في
هذا المثال ورد في المنهاج حيث اختصر بعد الشرط والجزاء في صورة

كون

كون ذلك بالواو ثم لا يخفى ما في القول الثالث من التحكم حيث جعل الشرط
المجموع والجزاء اصحاب عدم الاشتراك في اللفظ   والتحقيق ما ذكرنا
من التفصيل اقول التحقيق يقتضي ان يكون المقدم جزاء حقيقة اذ لا يخفى
على من له ادنى مسكة ان لو قال اكرمك ان دخلت الدار لم يقصد في النية اكرمك
مرة اخرى ولم يكتف في نفسه بتعليق الشرط باكرمك المقدر بل بهذا الملفوظ وما
ذهب اليه علماء البصرة من تقدير جملة اخرى هي الجزاء فليس الا لمجرد رعاية جانب
اللفظ وحفظ صدارة كلمة الشرط والحق ان يجعل اللفظ تابعا للمعنى دون
العكس وانه متى يكفي لصدارة كلمة الشرط وقوعها صدر الجملة التي هي الشرط
نظير ذلك ما قالوا في صورة تقديم الفاعل مثل زيد قام ان في قام ضميرا مستترا
فاعل هو لقائم رعاية لكون العامل واجب التقديم والوجدان يكذب اذ لم
يفهم من زيد قام الا ما يفهم من قام زيد ولا تفاوت بينهما الا بالتقديم و
التأخير ويعلم ان العرب الفصح الذي لم يسمع قواعد النحو لم يفرق بينهما في المعنى
ولم يفهم من زيد قام معنى زيد مرة اخرى ولعل الحق هاهنا المذهب علماء الكوفة
حيث جعلوا في المتقدم فاعل الفعل ولم يجعلوا تقدير ضمير فاعل
بل يجوز التخصيص بالعقل لم يعد بعض من المخصصات المنفصلة فجعلوها
ثلثة العقل والحس والدليل السمعي لان الحاكم مطلقا هو العقل والحس آلة
له وقد مثلوا الحس بقوله تعالى واوتيت من كل شيء فانه عام يتناول السماء والشمس
والقوم انه يعلم حسا انها ما اوتيت من هذا الاشارة   والحق انه يصح في
التركيب الجمع ابن عطية لا كان مقتضى ظاهر الجواب الذي في المتن انما يصح
التركيب بعد افادة العموم اللغوي من جهة اللغة فيلزم الكذب والحاكم

بانه كذب يجب الاحتراز عنه بالحمل على انه مخصص انما هو العقل
دون اللغة وذلك ظ قال والحق انه يصلح آه والخاص ان كان
متاخرا خصص العام في شرح الشرح ليس على الاطلاق بل اذا كان
موصولا واما اذا كان متراخيا فينسخ في قدر ما تناوله حتى لا يكون
العام قطعيا فيما بقي لا ظنيا كالعام الذي خصص منه البعض ثم انه
ان تبين حكم ما اذا علم المقارنة وذكر في المحصول انه يجب ان يكون الخاص
مخصصا للعام وفي اصول الحنفية ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد
وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تناوله لكن لا يخفى ان المقارنة في
المعية انما تتصور في قول خاص للنبي صلى الله عليه وسلم مع قول عام وقد وقع كثيرا في
شرح الشرح وهنا ابحاث الاول ان الاحتجاج بالآيتين انما على النافين
فظ واما على القائلين بالتفصيل فانما يكون لو كانت آية الحمل بعد آية
التوفي في النزول وكذا الكلام في الآيتين الآخرتين واما ان التخصيص
انما هو بالآية لا بدليل آخر فمعلوم قطعا مع ان الاصل عدم الغير الثاني
انه ان اريد بالتخصيص انه يوجب العدة بالاشهر مقصور على غير الحامل
فهذا مما لا نزاع فيه وان اريد انه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه ولهذا
احتج الحنفية بالآيتين على ان المتاخر ناسخ للمتقدم في حق ما تناوله لكن
اثر ذلك انما يظهر عندهم لان العام بعد التخصيص يصير ظنيا فيما بقي وبعد النسخ
يكون قطعيا كما كان وعندنا العام ظني سواء لحقه نسخ او تخصيص او لم يلحقه
الثالث ان مقتضى تفصيل الحنفية وبعض الشافعية ان المخصص
يكون خاصا البتة وليس بلازم فان اولات الاحمال ايضا عام نعم يكون خاصا

معنى كونه متناولا لبعض ما تناوله العام لكن مثل هذا الخاص لا يكون
قطعيا عند الشافعية خلافهم يستدل كلامهم الثاني انتهى اما البحث الاول
فمتوجه اذا اراد المصنف بهذا الدليل رد مذهب المفصل ايضا وربما ايد ذلك
بان اوليهما في سورة الطلاق وثانيهما في سورة البقرة وقد روي عن عبد الله
بن مسعود قال انه قال من شاء عنيته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد
من البقرة واما في الآيتين الاخرتين فلا روي صاحب الكشاف ان سورة
المائدة كلها ثابتة ليس فيها منسوخ اتفاقا ولو كانت الاول متقدمة كانت
منسوخة على مذهب المفصلين لكن في عبارته قلب والصواب ان يقال انما يتم لو كان
آية التوفي بعد آية الحمل في النزول وقد وقع في بعض النسخ هكذا لو كانت
السورة التي فيها آية التوفي بعد آية الحمل ولا وجه لا شتباه وذلك لان بين الآيتين
وان كان العموم من وجه لكن في الكتاب جعل آية الحمل مخصصا لآية التوفي
وانه التوفي ماخوذة على انها عامة واما البحث الثاني فما قوله فضعيفة
الدلالة على ان التخصيص اولى من النسخ لما يجيء من الوجهين وبهذا
ظهر احتجاج الحنفية على ان المتاخر ناسخ للمتقدم في حق ما تناوله واما البحث
الثالث فالظاهر ان المراد بالخاص ما لم يكن خاصا او لكن العام وان كان
في نفسه عاما وان كان له جهة عموم بالقياس الى ذلك العام لكن المعتبر جهة
خصوصه لانها بحث فيه على ما اشرنا اليه آنفا وقد نقل الكلام فيما اذا
كان الخاص مخالفا للعام في الحكم حتى يكون معارضا له واما اذا وافق الخاص
العام في الحكم فسيجيء انه لا تخصيص للعام عند الجمهور فاذا قيل
اكرم الناس ثم قيل لا تكرم الجهال فاذا عمل بالعام ابطل حكم الخاص

مطلقا بحيث لا يتناول فرد الصلاة وظاهر ان دلالة الخاص الذي كان عاما
في فرضنا كهذا المثال على ثبوت الحكم بفرد ما في الجملة قطعي نعم يحتمل التخصيص
بان يكون الحكم بعدم الاكرام بعضها على بعض والما انه ثابت لبعض يحتمل
فقطعي اذا عمل بالخاص فاما يبطل عموم العام ودلالته على العموم ظاهرية لا قطعية
فتدبر في صورة يكون هذا الخاص اخص مطلقا من العام وفي صورة ان
يكون خاصا من وجه كما في الآيتين لا قائل بالفصل وقد اجيب عن الثاني
بان معنى كون الخاص قطعيا والعام محتملا ان الالفاظ الخاصة لم تختلف
في كونها موضوعة للخصوص والالفاظ العامة اختلف في كونها موضوعة
للعموم على ملوف واقول هذا التوجيه مع بعده عن اللفظ وذلك لان الالفاظ
والمجمل حملها على ما ذكر غير معهود فيتم غير تام لان الخاص فيما نحن فيه فرض
انه عام ايضا وكان من الالفاظ العامة التي اختلف في كونها موضوعة للعموم
الذي يتضمن حافظ ان يجود ذلك الترجيح وهو كون احد اللفظين لا يختلف
في معناه الموضوع له المراد واللفظ الآخر يختلف فيه مع ان الحق ان المعنى المراد
هو المعنى الظاهري من اللفظ الذي كان اللفظ فيه حقيقة لا تغير بسبب الاختلاف
يعلم به دون الآخر فتامل   الجواب ان خصوصية زيد اقول هذا الدليل
من قبل القائل بان العام بعد الخاص ناسخ له وليس بخاص مخصصا له واما
الخاص بعد العام فمخصص له بالاتفاق معناه سبعة بينك سندنقله وكلامه
كالوناهر الخاص له وقد يلتجىء بالتخصيص واشار اليه في شرح الشرح ايضا
وح نقول انه منقوض بما اذا تاخر الخاص فانك اذا قلت لا تقتل المشركين
كان بمثابة ان تقول لا تقتل زيدا فاذا قلت بعد اقتل زيدا كان نسخا او بحاله

الجواب

الجواب   لان التخصيص اولى من النسخ اذ ليس فيه رفع وهذا دليل مستقل
على المذهب المختار وذلك بان يقال لو لم يخصص العام بالخاص قدم العام
واخر كان العام ناسخا للخاص في صورة تاخر العام او كان الخاص ناسخا
للعام في صورة تقدم العام والتخصيص اولى من النسخ لوجهين فوجب المصير اليه
لكان مخالفا لقوله لتبين للناس فان قلت لا يخفى ان ذلك لا يدل
على حصر التبيين في الرسول صلى الله عليه وسلم فلا ينافي كون الكتاب مبينا ومخصصا ايضا
فالجواب انه يفهم منه كونه مبينا لجميع ما نزل من الكتاب على ما يدل عليه اسم
الموصول فلو كان الكتاب ايضا مبينا لجميعه يبين المبين وهو تحصيل الحاصل
فان الجمع بين الادلة ولو باعمالها من وجه اولى من ابطال البعض اقول الاستدلال
منه دليل على مقابل المذهب المختار فان القول بكون الخاص مخصصا للعام
ابطال للعام بعض العموم لا مطلقا والقول بكون العام في صورة تاخر العام
ناسخا للخاص ابطال للخاص بالكلية والجمع مهما امكن اولى من ابطال الدليل
الثاني لدليل المخالف يدل على ان الكتاب لا يصلح مخصصا مطلقا والباقية
على ان العام بعد الخاص ناسخ له لا مخصص به ثم لا تعرض في الشرح للدليل
الثالث للمخالف الوارد في المتن وهو ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون
متقدما عليه وهذا الدليل ايضا من قبيل بان العام بعد الخاص ناسخ له ولا
يكون مخصصا به والجواب انه هذا استبعاد اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون
بيانا لما يراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيق ما سبق من انه يتقدم ذاته دون
وصف كونه بيانا   والاستدلال بقوله تبيانا لا يخفى ان الاستدلال بكونه تبيانا
لا يمكن ان يكون من جانب الخصم بل انما يكون من جانب الخصم وح لا يلائم جعله

فيما اشتبه بل الاصوب ان يقول لجهله والاستدلال بقوله لتبين للناس
لكونه دليلا آخر من جانب الخصم وبه قال الائمة الاربعة قيل وهذا
عند الحنفية ليس على الاطلاق بل انما يجوز تخصيص الكتاب عندهم بخبر
الواحد اذا كان مشهورا وهو ما كان من الآحاد في الاصل ثم انتشر فصار
ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لنا ان الصحابة هذا
ينتقض على القاضي حيث لم يقض بجوازه مطلقا واتها ضد على ابن ابان
حيث يعتقد ان الآية لم يخص من قبل بقاطع وعلى الكرخي حيث يعتقد ان العام
منها الخصص قبل بمنفصل والمراد بالمنفصل او المتصل المستقل وغير المستقل
ونص عليه الآية الثانية ان التخصيص في قوة الدلالة اي لحاصله
ان التخصيص لا يمنع ثبوت متنه الذي هو قطعي بل دلالته الظنية ففي
الحقيقة يلزم ترك الظني بالظني ولا امكان ان يقول كون القرآن قطعي بجهة
دلالته القطعية يمنع السند يكفي لرجحانه وانه لا ترك بما هو ظني السند والسنة
في وبقرب بعبارة اخرى وفي هذا التقرير فائدتان احدهما انه لما اعتبر في التخصيص
كان جمعا بين الدليلين لا هو ترك لاحدهما كما في التقرير الاول وثانيهما انه اثبت
فيه جهة رجحان من جانب السنة وهي كونها قطعي الدلالة وذلك لما علم ان دلالة
الخاص قطعية يعني انا نقطع ان بعضا منه مراد وان كان العموم ايضا
صار العام ظني الدلالة بالنسبة الى الآحاد الباقية وخرج عن القطعية فتخصيصه
بالظني يجوز حينئذ بخلاف ما اذا لم يخص بقاطع اذ حينئذ كان قطعيا في مدلوله
فلا يمنع دلالته القطعية ما يكون ثبوته ظنيا وان كان دلالته قطعية بعد
ثبوته وذلك لان الدلالة فرع الثبوت ولا يخفى عليك ما بين عبارة المتن والشرح

مما

من عدم المطابقة فتأمل والعام قطعي يعني العام الذي لم يخص منه قبل
بالمتصل لم يضعف بسبب صيرورته مجازا حتى يكون تخصيصه بخبر الواحد اه
يعني ان المخصص المتصل ليس مجازا انما المجاز المخصص بالمنفصل على ما
هو مذهبه لتضمنه معنى مخصصا وان كان ذلك النص علم بالقياس وذلك
لان القياس ليس بمثبت لحكم بل مظهر لا يحتاج الى امر معنوي بل كان يجوز ان يصلح
مبني على ان النسخ لا يكون الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره
من العقل وغيره كالاجماع واما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ والتخصيص
في الحكم بالاجماع وفي التخصيص عما يتضمنه من النص وفي المفهوم قوله اذا بلغ وجوه
انه اذا بلغ قلتين لم يحمل خبثا ولم يعكس بان يكون هذا مخصصا بصورة
التخصيص وذلك لان القليل والكثير متنافيان فانه اذا تغير يحمل خبثا فلم
يكن لذكر الشرط فائدة ح كما خص الكتاب في المتواتر بخبر الواحد
وان كان القوة والضعف فيهما من جهة السند وفيما نحن فيه من جهة الدلالة
ثم هذا التقرير للجواب مبني على ما مر من التقرير الاول الغير الاولى في جواب
قوله قالوا ثانيا العام وهو الكتاب قطعي اه واما على التقرير الثاني في الاولى
وهو الحق فينبغي ان يقال ان في كل منهما قوة من وجه ففيما نحن فيه يتحقق القوة
في الدلالة من جهة الخصوص وان كان فيه ضعيف في الدلالة من جهة كونه ما
لم يخص كالعام في الكتاب يتحقق القوة من جهة السند وفي السنة من جهة الدلالة
لكونها خاصا وهو اخص وذلك لان هذا المجموع لم يتحقق في غير هذه المادة
المخصوصة واعلم انه لا تعارض بين القول الاول ودليل الاتباع فلم يتصور كون
احدهما مخصصا للآخر لم ينضم اليه العمل والعمل فقط وان كان معارضا للقول

الاول العام ذم لكن لا في حق الامة والكلام فيهم والثاني مضيه الى الثاني
وتغيير حكم احتمل فكان يحل سهو وربح في ذلك بانه جمع للقول الاول واحد دليل الاجماع
وعلى ما ذكره يلزمهما ابطال القول الاول بالكلية والجمع اولى من الابطال فينبغي ضمه
الى الاول فتامل فالمختار انه لا يتعدى اي لا يجب ان يتعدى لانه يجب ان
لا يتعدى اذ حكم العلم بعدم الفارق يتعدى الحكم كحكمي على الواحد حكمي على الجماعة
وان لم يتبين جامع بل وان لم يتحقق اصلا من وجوه ثلثة فاولا
انه معارض والاصل ان وان كانا معارضين لكن ليس بامثل اقل ههنا
وجه وهو ان معرفة دليل الصحابي المخصص قطعيا انما يحصل منه الدليل الذي
ذكرت وهو على تقدير تمامه انما يفيد الظن لا القطع فلم يحصل للمجتهد القطع
بتحقق الدليل المخصص بل انما يحصل له الظن اجمالا بان ههنا دليلا قطعيا
فيكفي الظن اجمالا بان ههنا دليلا قطعيا فيكفي الظن اجمالا بان ههنا دليلا
ظنيا اذ لا فرق بينهما بالاجماع وذلك بان يقال الغالب المظنون ان الصحابي
العادل العارف لم يخصص ما لم يظهر له دليل مخصص صحيح والحق ان الاكتفاء
بان ههنا دليلا اجمالا لا يكفي ما لم يحصل معرفته بعينه وايضا لعل الظن دليلا
ظنيا قطعيا وليس كذلك في الواقع هذا لكن الظاهر ان القطعيات محصورة محفوظة
لا اختلاف فيها فتامل فيه ان ذلك لتخصيص الاسم من ذلك المسمى بحرمة
لا بابحث كونه الفقه لا على خصوص تقييد البلد الا ان استعمال اغلب فكان
العام فيتحقق الاكثر في ضمنه فاذا استعمل العرف الى ما هو الاكثر منه وجوده في
ضمن هذا الفرد ولا يخفى ان هذا يجري في الطعام بعينه فلفظ الطعام بسبب انه
من العادة جرت تناول هذا من البر صار اكثر استعمالا للافراد وقوعا في ضمن هذا

الفرد

الفرد اي البر صار الغالب فيه وقول الشارح والفرض انما وقع في غلبة العادة فقط
لا يجدي لان كلام الخصم ان غلبة العادة يجر الى غلبة الاسم كما في لفظ النقد و
نظائره ونعلم بالاستقراء ان جميع المراد كذلك فتامل واين احدهما من الآخر
هذا سند للمنع والا فيمكن دفعه بان مقصوده انه لا جواز ذلك في المطلق فيجوز
في العام ايضا وانت خبير بانه قياس في اللغة فيقع تقديره كونه اسند لا لا يتوجه
هذا ايضا فتامل فيه ثم قوله وليس فيه ذلك للمطلق وقوله في العام يشترك ظاهر
بين لفظ الفرق بين العام المخصص والمطلق المقيد في ان الاول خلاف الظاهر
وكان مجازا بخلاف الثاني وهذا الفرق ضعيف اذ ينبغي ان لا فرق بين العام
المخصص والمطلق المقيد في ان كلا منهما مجاز خلاف الظاهر وكيف يتحقق استعمال
لفظ الرجل على خصوص زيد لم يكن مجازا مع انهم لا يفهم مخصوص زيد الا
بالقرينة وهو دونه مجازا خرج الآخر اقول هذا مبني على ان الضمير
وضع لان يراد به ما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لان به ما اريد بالمرجع
وان كان معنى مجازيا فلو اريد بالمرجع معناه المجازي وبالضمير معناه الحقيقي
لذلك اللفظ كان الضمير حقيقة واللفظ مجازا وان عكس بان اريد باللفظ معناه الحقيقي
وبالضمير معناه المجازي كان الامر بالعكس فملاك الامر في كون الضمير حقيقة و
مجازا ان يكون المراد منه المعنى الحقيقي للمرجع والمجازي له وههنا احتمال آخر
لا يخلو عن قوة وهو ان يكون اتصاف الضمير بالحقيقة والمجاز باعتبار ان يراد
به ما اريد بالمرجع فان اريد بالمرجع المعنى المجازي له وبالضمير المعنى الحقيقي له
كان الضمير مجازا ايضا وكذا يكون الضمير مجازا في عكسه والتحقيق ان المخالفة للضمير
للمرجع سبب لكونه مجازا اعم مما فهم من كلامهم في هذا الموضع وجزءه وعند المخالفة

عند المرجع احدهما ان يراد به ما يخالف ما اريد به بالمرجع وثانيهما ان يراد
به ما يخالف ما وضع له المرجع وبناء هذا الكلام على الثاني واما قوله فقد ثبت ان
في الضمير ان يكون منبهما على الوجهين و[illegible] لبيان الحكم حيث قيل يلزم من خصوص
الضمير مع بقاء عموم ما له الضمير مخالفة الضمير للمرجع البتة فيجب على الوجهين
وقيل المراد يكون الضمير مجازا انه كان خلاف الظاهر لان الظاهر ان يرجع الضمير
الى اللفظ باعتبار رجوعه مدلوله وعوده الى البعض مدلوله كان مدلوله اقرب
للمعنى على خلاف الظاهر وانما ذكره بلفظ المجاز لان كلمة [illegible] ان العام الظاهر
اذا اريد به الخصوص كان مجازا اقول لا يخفى ما بينهما من التعسف والبعد
الفرق بين الآية وبين ما نحن فيه ظاهر منبه ان الضمير كاعادة الظاهر في
شرح الشرح تقديم ذكر الاول المعارضة بانه لو خصص الاول يلزم مخالفة
الظاهر وايضا متعارضا والترجيح معنا اقول لا يخفى ما في هذا المنع من الفساد
الناظرة ويمكن دفعه بالعناية ثم المراد من الاسم الظاهر الموصوف باللام وقد
قال لانه كالضمير الغائب وقد صرح في شرح التلخيص في بحث اول السند بالفرق
بين الضمير واعادة الظاهر يلزم تخصيص الظاهر والضمير العقلية منفصلة [illegible]
[illegible] وكان المعنى يلزم اما تخصيص الظاهر مع الضمير او الضمير فقط او يخصص
الضمير فقط على اختلاف المذهبين ومعنى قوله دفعا للمخالفة انه ان حكم بشيء
فلا يبعد الحكم بتخصيص الاول مع الثاني والثاني فقط حتى لا يلزم الحكم جا
اجمع على فساده وكان احداث مذهب [illegible] احداث قول وعلى هذا ينبغي ما في
شرح الشرح ان الظاهر السابق الى الفهم هو ان المراد دفع المخالفة بين الضمير
والظاهر الذي هو مرجعه من الاعتراض بان دفع تلك المخالفة بين الضمير والظاهر

والظاهر الذي هو مرجعه منع الاعتراض بان دفع تلك المخالفة انما يكون بتخصيص
الظاهر وتعميم المضمر لا بتخصيصه ثم قيل ويمكن الجواب بان المراد انه لا يدفع الواقع
المخالفة بين الظاهر والضمير بتخصيص الظاهر بالموجبة او بتخصيص المضمر بها
بان يرجع الى جميع المطلقات [illegible] بحكم بعضها على الرجعيات او تخصيص
وحاصل جواب الاستدلال ان تخصيص الظاهر يستلزم تخصيص المضمر من
غير عكس تخصيص المضمر لدفع المخالفة يكون ارجح ولما كان هذا ضعيفا بناء على
ان الضمير انما يعود الى اللفظ باعتبار مدلوله فاذا اريد بالمطلقات الرجعيات
لم يكن الضمير عاما فلا يلزم تخصيصان ولو سلم فالظاهر اقوى فيكون الضمير الاضعف
اولى بالتخصيص والغرض من الظاهر اقول على ما قدمناه من ان الظاهر في الضمير
ان يراد به المعنى الظاهر للمرجع وان لم يكن مرادا بالمرجع فيحمل ما ذكره من الضعف
او الضمير كلفظ عام استعمل في الخاص وهو المراد بالتخصيص وقد عرفت ان
بناء الكلام على هذا [illegible] نزلت منزلة نص خاص قال في شرح الشرح لا يخفى
ان المراد انها كالنص اذ اثبت عليها بنص وكالاجماع اذ اثبت بالاجماع
لكنه سكت عنه لما سبق من ان التخصيص بالاجماع انما هو لتضمنه نصا
مخصصا واما القياسات التي ليست كذلك فلا تخصيص العموم لعدم الدليل
على عدم جواز التخصيص بها لا لما ذكره من الاستدلال لانه ضعيف اقول ينبغي
حمل كلام الشرح على معنى يتناول القسم الثالث وهو ان لا يكون العلية منصوصة
ولا مجمعا عليها بل يكون الاصل فيه مخرجا من ذلك العام وذلك مثل ما يكون
دلالته قريبة من دلالة النص وحينئذ يتناول ما يكون العلية ثابتة بالاجماع
فلا حاجة الى الارتكاب ان الاجماع متضمن لنص ثم الاستدلال على

عام هو ان القياسات التي ثبت كذلك للعموم لعدم الدليل على المحو ان غير مثبت
لان عدم الظفر بالدليل على عدم الدليل في الواقع على عدم المدلول على ان المجوز
هو الاصل اقول والوجه في ذلك ان الدليل الاخر الذي يذكره المص على مذهب
المحتج يتم في ابطال القياسات المذكورة مع ما سيظهر من جواب المص وفصل المص
ترك الدليل على ذلك لهذا الوجه منه ابطال احدهما اي ابطال اصله
وعينه لا ظاهره والا فالمختص يطل تا العموم بحسب الي النص وهو
قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة اقول منه بحث اما اولا فلان هذا النص
انما هو في الاحكام والمسئلة وهي ان القياس يخصص العموم اعم من ان
يكون حكما ام لا الا ان يكتفي المص باثبات ما هو المختص يتعلق بالحكم فلا
باس في تخصيص الكلام به واما ثانيا فلان الحمل هو الذي يتلخص من ذلك النص
والكلام في تخصيص القياس المجرد وتقيد به عليه لا في تخصيص نقض
بعض الا ان يقال نقضهم مقتضى القياس المجرد الذي ذكرناه على عموم مجرد
وذلك بان يعمل بمقتضى القياس لا العموم المجرد كان اثبات ذلك الحكم
الذي ذلك الحكم الذي هو مقتضى القياس بالقياس وبالنص لكن نفي الكلام
في انه اذا كان القياس ليس ما ذكر بجزم بمقتضى ذلك النص ان يصح ان يجعل
مخصصا للعام وتخصيصه وكذا حكم النص بما اذا علم عدم الفرق لا ينفع
لانه جار في جميع الاقيسة واما ثالثا فلان هذا انما يصح اذا كان المراد بالعموم
ما يكون بالنسبة الى المكلفين بخصوصهم والكلام في العام منه نحو المسئلة
ما هو اعم من ذلك الا ان يخص بذلك وفيه تكلف ثم اقول الاولى في الجواب
ان حجية القياس ثبت بغير الاجماع على ما يجيء ولو سلم فينبغي ان يكون الاجماع

على ان القياس حجة في الجملة ولا يجب ان يتحقق الاجماع على كونه دليلا في
خصوصيات الاحكام الا ترى انه قد اختلف في حجية انواعه وفي شرائطه
فلا يكون حجية كل نوع منه مع كل شرط مجمعا عليه فتامل والكبرى ضرورية
من الدين اورد عليه انه لو كان كذلك يكفر جاحد وجوب العمل بالظنيات
واما الكلام في جوازه وايضا ان اريد به وجوب العمل قطعا انه لا يجوز الترك
اصلا فهو معنى الوجوب سواء قيد بالقطع او لم يقيد به والقطع بمعنى المعنى
لا يقابل الظني وان اريد انه معلوم قطعا بحيث لا يحتمل النقيض فلا دليل
عليه بل ربما استدل على بطلانه بان الحكم الجزئي كوجوب النية في الطهارة
ظني والاخذ من الظني ظني كما في شرح الشرح اقول يمكن الجواب عن الاول
بان الضروري من الدين يختلف بالنسبة الى المكلفين فربما كان ضروريا
بالنسبة الى جماعة وكان من جاحده من هؤلاء كافرا دون من لم يكن ضروريا
بالقياس اليه وح نقول هذا ضروري بالقياس الى جمهور المجتهدين وكون
المنكر من هؤلاء مكفرا يلزم ويجاب عن الثاني بعين ذلك بعد اختيار
الشق الثاني من الترديد وذلك لان نتيجة القياس حاصل من الصغرى
الوجدانية والكبرى الضرورية فتعينه بهم انما يحصل ذلك التعيين لمن كان
الكبرى ضرورية بالقياس اليه وهم المجتهدون كما ان الصغرى ايضا ليست
وجدانية الا لهم دون من عداهم والتفصيل ان المراد من وجوب العمل
وان كان وجوب العمل وان كان وجوب اعتقاد ما ادى اليه الاجتهاد
حتى اذا حصل الظن بالاجتهاد بان الوتر واجب مثلا وجب اعتقاد ان حتى
وكان واجبا عند الله تعالى في الواقع فهنا لا يتاتى الا على راي المصوبة انه

حملوا حكم الله تعالى بابقاء ظن المجتهد دون غيرهم وان كان المراد
انه اذا ظن وجوب الوتر وجب عليه ان يتاتى بها على نية الوجوب فذلك
حق وبانه هيهنا ان المجتهد اذا تبع عنده القياس على الارصاد
القياس مظنونا والحجر من حيث العموم موهوما فاذا عمل بالظن
عمل بما هو مقتضى القياس ويلزم التخصيص به ومعنى ذلك كونه حقيقة
محتملة وبهذا ظهر فساد ما في المنهاج ان الكلام حقيقة هو بما هو في الدلالة
عليها هو المطلق من غير تعيين ان اريد به التعيين ما يساوق جميعا لما
يخصص كثيرة كان هذا القيد لمجرد التاكيد او التوضيح وان اريد به انه

في المطلق والمقيد

لا يشاركه الا كونه معلوما وهو المخرج المفهوم الذهني وكلامهم يدل
على انه مطلق فتذكر قد يطلق الشيء على معنى آخر لا يخفى ان هذا هو
المناسب لما هو المخصص فتذكر وان كان الظهار والملك الحرام
ان كان العتق والملك كان الظهار موجبا للحكم واما انه يأتي لا ارفع
اي ان المقيد المتاخر بيان للمطلق وان المراد منه ذلك المقيد و
ليس بناسخ المطلق المتقدم فلانه لو كان اه اي لا يستحق الشيء اي التقييد
يرجع الى نوع تخصيص فالمطلق بمنزلة العام والمقيد بمنزلة الخاص و
اذا كان كذلك ينبغي ان يكون الاولى في كون المقيد المتاخر ناسخا للمطلق المتقدم
عند الخصم وفي عكسه لا يكون المتاخر ناسخا للمتقدم بالاتفاق على عكس
ذلك لما تقدم ان الخاص بعد العام بيان له وتخصيص للعام لا ناسخ اتفاقا
وفي صورة تاخر العام مختلف فيه والمختار انه ليس ناسخا له وعند الخصم
كان ناسخا بان في التقييد كما ترى هاهنا يجب ايمان الرقبة المتقدمة

اقول فان قلت سيجيء ان في التقييد نوع تخصيص فكما ان في التخصيص
دفع بعض حكم الاول لا رفعه كذا في التقييد انما الفرق بان في التخصيص
دفع بعض حكم الاول مع ان تناوله اللفظ على البدل لو ابقى في التخصيص
لما كان حكما مخالفا لحكم العام كان مشتملا على حكم جديد لم يكن ثابتا قبل
كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا وكان منهم يفهم عدم وجوب اكرام
زيد ولا يكون ذلك الحكم ثابتا قبل ذلك بل الظاهر انه يثبت قبل ذلك نقيضه
قلت الكلام فيما اذا كان المقيد والمطلق مثبتين فكذا العام والخاص المقيس
عليه واذا كان الخاص موافقا للعام في الحكم منطوقا ومفهوما فلا اشتمال على
حكم جديد لكن لقائل ان يقول نقل الكلام في انه قد مر ان العام اذا وافق
الخاص منطوقا ومفهوما لم يكن مخصصا له ولا يكون ثمة تخصيص وبناء الجواب على
الجواب على ان هيهنا تخصيصا ولهذا وقع في الجواب واما التخصيص فهو
دفع لبعض الحكم الاول فلا بد هيهنا ان يعتبر الخاص مخالفا للعام اما في المنطوق
او في المفهوم وحينئذ يتم ما ذكرنا من السؤال ولا يندفع بما ذكرت من الجواب
ويمكن ان يقال المراد من التخصيص هيهنا ذكر الشيء الخاص لان هيهنا عاما
ثم فرع على بعض من مشاوله لا انه على ما هو المصطلح او اراد بقوله نوع دفع بعض
حكم الاول اي البعض الحكم الذي كان داخلا في الكلام الاول لم يكن داخلا
في هذا الكلام فيما وافق الخاص العام في الحكم حتى يصح قياس المقيد الموافق
للمطلق في الحكم الثبوتي عليه فتدبر ومن الثاني مثله وهو ان التقييد
المتاخر عن الاطلاق اثبات حكم لم يكن كايجاب ايمان الرقبة مثلا بخلاف
العكس فانه لا يثبت حكما لم يكن لان وجوب المطلق قد كان ثابتا مع

مع الزيادة بهذا انما هو مع تلك الزيادة ولا يلزم من كون اثبات حكم مناف
لحكم النسخ كون ما ليس كذلك نسخا وان تحققت المنافاة هذا ما ظهر لي بالتامل
فهو المانع لما سبق وان كان للمناقشة فيه مجال كذا في شرح الشرح اقول
الظاهر ان المناقشة منع قوله فانه لا يثبت حكما وذلك بان يقال بل يثبت حكما
لم يكن هو جواز كون الرقبة كافرة فهنا الكفر لحكم هو وجوب ايمان
الرقبة فيكون نسخا اقول يمكن ان يقال المطلق اذا وقع بعد المقيد حمل
على المقيد بقرينة سبقه مقيدا كانه اكتفى بتقييده سابقا فتذكره لا يثبت
حكما جديدا بخلاف ما اذا ذكر المطلق اولا فانه يحمل على الاطلاق فكان يجزئ
كل رقبة فاذا ذكر المقيد بعده وعلم انه لم يجز الكافر كان هذا حكما جديدا
لم يكن قبل وهذا الكلام بيان الفرق وان لم يتم اذا كان في مقام الدعوى
لكن يتم في مقام المنع كما فيما نحن فيه فتدبر الجواب انه لازم لهم اذا تقدم
المقيد اقول بما عرفت انا نقدر على دفع ذلك النقض فانه اذا ذكر المطلق
بعد المقيد يحمل على الاطلاق ثم [illegible] المقيد بقرينة سبقه مقيدا وهذا بخلاف
العكس فتامل واعلم ان هذا جواب بالنقض والجواب بحثا بالحل ان يقال
المعنى المجازي كثيرا ما لا يفهم من اللفظ الا بعد القرينة وههنا كذلك ثم
اعلم ان التحقيق الغرض من هذا التحقيق ليس حلا للدليل والنقض بل المقصود
منه تحقيق ان التقييد مثل التخصيص في ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم
وليس ناسخا له فكذلك المقيد المتاخر عنه ناسخ للمطلق المتقدم لما ثبت
لو [illegible] ذلك انه لو لم يتم المثال فثبت في الدليلين المذكورين ثانيا وفاته ان المقيد
المتاخر بيان لا نسخ على ما عرفت ولهذا اعرض المعارضة المذكورة لافادة

بدانه

انه ليس بيانا بل ناسخا حينئذ فاشار الى ما هو التحقيق واراد بالتخصيص
في قوله تغير تخصيصه بالاستثناء والصفة تخصيصا للمعنى اللغوي للتخصيص
المتناول للتقييد والتفسير بذلك للايماء الى ما هو الغرض من وضع هذا
الى الاخر وكذا المراد من قوله تخصيص المطلق وكذا التمثيل لذكر التقييد بما
هو تخصيص العلم فانه لما جعل التقييد نوعا من التخصيص لم يبال باطلاق
التخصيص على التقييد وكذا المسامحة في التمثيل بما هو من قبيل تخصيص
العام تنبيها على المشاكلة والمناسبة بينهما وقد نبه الشارح على ذلك بقوله وانت
خبير حتى لا يتوهم انه تمثيل حقيقة للتقييد فتدبر على ما نحن فيه ما ظهر لي
قوله فكما يقدم خاص آه صوابه فكما يوخر خاص بيانا للعام فكذا يوخر
المقيد بيانا للمطلق اي كما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم فكذا المقيد
المتاخر بيان للمطلق المتقدم وغاية توجيهه ان يقال معناه كما ان الخاص
المتاخر حقيقة في الاعتبار ويعمل به على انه بيان للعام المتقدم لا نسخ فكذا
في المقيد المتاخر ان هنا من تخصيص العلم وذلك لان [illegible] في القرينة
نكرة في سياق النفي ويجيء ما ذكرنا هناك اشارة الى مسئلة انه هل يجوز
تخصيص العام بالقياس لكن ما ذكر هنالك هل هو انه يجوز تخصيص
العموم بالقياس كتخصيص قوله خذ من اموالهم صدقة بغير المديون قياسا
على الفقير ولا ذكر لتخصيص علم ليس محلا للتخصيص قياسا على عام هو محل
التخصيص ولا ايراد دليله وسؤال وجواب يتعلق ايراده في هذا المقام كذا
في شرح الشرح اقول يمكن ان يحول بان مراد الشارح بالعام المخصص في المضمر
الخاص والفقير والمديون ولا يخفى ان الدليل الدال على جواز تخصيص العام

بالقياس بان قياس خاص واحلت العموم على خاص اخر جامع
وان الحكم الثابت للاصل وهو عدم تناول الحكم المثبت للعام لجزم
ثبوته للفرع يجري ههنا وذلك لان هذا انما يصح فيما اذا اثبت عليه بجامع
بين المقيدين كالجامع بين الخاصين بالنص والاجماع وضبح الاصل من
ذلك المطلق والا فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به والا عمل بالمطلق
بحرو ولا يخفى جريان الدليل المختار هنا وذلك بان يقال القياس اذا كان
كذلك نزلت منزلة نص خاص في افادة الظن فكان يقيده كما بين النص
وكما يجري الدليل الذي ذكره على مذهب بعض على انه لا يجوز التخصيص
مطلقا ههنا واياه اراد بالسوال واراد بالجواب ما ذكره من الاجوبة
عن هذا الدليل فتامل ويمكن ان يراد بالعام الذي ليس محل التخصيص
العام المحقق في الفرع الذي لم يثبت تخصيصه بعد وبالعام الذي هو
محل التخصيص ما هو المحقق في الاصل المقيس عليه وكانت الحوالة الى صنف
ما ذكر في هذه المسئلة وهو ان يكون الاصل المقيس عليه مخرجا من العام المذكور
وح لا يخفى التكليف في اطلاق العام الذي ليس محل التخصيص وفي اطلاق الذي
هو محل التخصيص فتامل فيه هنا كما اشاره الى تخصيص العام بالقياس
لانه اعم من تخصيصه بالقياس على عام آخر هو محل التخصيص ومن تخصيصه
بالقياس على ما هو مخصوص حكمه مغاير لحكم العام كتخصيص قوله تعالى خذ
من اموالهم صدقة بعشر المديون واخراج المديون عنه بالقياس على الفقير
كتخصيص قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
بالجلد واخراج العبد عنه بالقياس على الامة الجامع الرقية ويجب عليها النصف

مانع المصنف اقول تخصيص العموم بالقياس حسب العموم وان كان
اعم من تخصيصه بالقياس على عام آخر ومن تخصيصه بالقياس على ما
هو مخصوص لكن ما ذكر هنالك كان مختصا بالقسم الاخير فالحوالة عليه تصف
كما شئت وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطي الكائن
الاجمال في المتواطي من حيث ان استعماله في كل واحد من افراده مخصوصه
مجاز فاذا نصبت قرينة صارفة عن الحمل على العموم الموضوع له اللفظ
تحمل على خصوصيات الافراد فاذا لم يكن قرينة معينة لبعضها حصل الاجمال
اقول لا يرد على التعريف الذي ارتضاه المصنف انه يصدق على اللفظ
الذي يراد معناه المجازي من غير بيان ذلك المعنى او المراد بالدلالة الدلالة
على المعنى من حيث انه مراد لا مجرد الخطور بالبال والا لانتقض العكس بالمشترك
عند عدم البيان فانه يجوز انه يفهم جميع معانيه ويخطر بالبال عند تذكر الكلام
على ما قالوا وسيصرح الشارح بانه ليس مجملا ولا يمكن ان يجاب بان المراد بفهم
المعنى المراد اعم من فهم المعنى الذي كان مرادا للمتكلم في استعماله بحسب الواقع
او كان مرادا له بمقتضى قانون الاستعمال اي بمقتضى قانون الاستعمال ان
يكون مرادا او قانون استعمال اللفظ في المعنى بلا نصب قرينة صارفة عن
الموضوع له الى المعنى المجازي بعد الخطاب حيث استعمال ذلك اللفظ بلا قرينة صارفة
حمله على المعنى الموضوع وفهمه من حيث انه مراد المتكلم وان لم يكن مرادا له في الواقع
فذلك اللفظ يصح الدلالة على المعنى الذي ينبغي ان يكون مرادا بمقتضى قانون
الاستعمال وهو المعنى الحقيقي فلم يكن مجملا وهو غير مطرد ولا منعكس
في شرح الشرح يمكن دفع امثال هذه بالعناية بلطف المراد باللفظ وبالشيء

ما يصح اطلاق اللفظ عليه لغة وان لم يكن ثابتا في الخارج ويفهم الشيء فهم
مع انه مراد لا بمجرد الخطور بالبال كما سبق في بحث المشترك والمعتبر في تعريف المجمل
الذي هو من اقسام المبين وهو لا محالة لفظ اقول هذا كله حق لكن دفع
الاعتراض الوارد على العكس بما ذكره غير صواب وذلك لان المعترض بعد حمل
على انه مراد اورد هذا النقض ولهذا اورد النقض بفهم احد محامله لا بعينه
لا بفهم كل واحد من محامله بعينه اذ لو حمل على مجرد الخطور بالبال لانتقض
بكل واحد من معاني المشترك اذ اللفظ المشترك عند اطلاقه يخطر جميع
معانيه بالبال بالنسبة الى العالم بوضعه لها على ما صرح به لكن توجيه النقض
بعد الحمل على ما ذكره ان اللفظ المشترك يفهم احد محامله لا بعينه على انه مراد
او عند الاطلاق علم المخاطب ان مراده اما هذا واما ذاك فالصواب في دفع
ان يقال المراد بفهم المعنى اي فهم المعنى المراد فهمه بعينه وههنا ليس كذلك لا يقال
هذا النقض يرد على تعريف المص اذ دلالته على احد محامله لا بعينه متضح
لانا نقول عند اطلاق المشترك بلا قرينة لا يحصل العلم بمعنى من احدها لانه
جزء موضوع له بل هو معنى مجازي للفظ المشترك بل يحصل على كل واحد منها بكل
بان يعلم المخاطب ان مراد المتكلم اما هذا او ذاك لكن لا يعلم على الخصوص بعينه
واما اذا كان كذلك لم يكن متضح الدلالة على المعنى المراد لان الايضاح
الدلالة على المراد بلا … تردد المخاطب غير متبين ولو سلم ان دلالة
المشترك متضحة بالقياس الى المفهوم المراد لكن يصدق عليه انه غير متضح الدلالة
بالنسبة الى الخصوصيات فيصدق عليه انه غير متضح الدلالة في الجملة وهذا
يكفي لصدق التعريف وهذا جدلي والتعويل على الاول فتذكر فانه انما

يعرف

يعرف من البيان لانه اشارة الى ان منه صلة للمعرفة ومدار الايراد عليه ولا يمكن
حمله على انه صلة للمراد والا لم يصدق التعريف على شيء من افراد المجمل لانه يمكن
معرفة ما اريد منه بالبيان اقول يمكن ان يجاب عنه باختيار ان منه صلة للمراد
ولا يرد بطلان العكس بجميع افراد المجمل اذ المراد ان المجمل استعمل على وجه لا يمكن
معرفة ما اريد منه بذلك الاستعمال ولا بد من اعتبار هذا القيد في تعريف المجمل
بالقطع لكنهم لم يذكروه لانسباق الذهن اليه وذلك لان اللفظ المشترك لم
يكن متصفا بالاجمال قبل الاستعمال ولا عند جميع استعمالاته اذ كم عند استعماله
مبينا لم يكن مجملا بل عند بعض استعمالاته وهو استعماله غير مبين فالقرينة
في اللفظ المجمل وجزء يتغاير الاستعمال لا يتغاير نفس اللفظ وح فلا بد
في التعريف من اعتباره ولو لم يعتبر هذا القيد في تعريف المص لورد عليه
هذا النقض اذ قد يصدق على المشترك المبين انه غير متضح الدلالة في
الجملة اي عند عدم البيان وكذا التعريف المنقول ويمكن ان يجعل منه صلة
للمعرفة بان يقال المراد من معرفة المراد من اللفظ فهمه منه ودلالة اللفظ
عليه ولا شك ان اللفظ المشترك الدال على المعنى المراد والقرينة شرط للدلالة
والمراد من معرفة المراد منه ان يكون اللفظ الدال مستقلا في هذه
المعرفة او يكون بمعونة القرينة لا بعينها فلا يصدق التعريف على شيء من
افراد المجمل اذ يمكن الفهم منه بمعونة القرينة لانا نقول قد عرفت ان قيد
الاستعمال يجب اعتباره وعند هذا لا نقض واعلم ان ما اورده من النقض
باللفظ الذي يراد منه المعنى المجازي من غير قرينة صارفة دفع عن التعريف بجامع في
تعريف ابي الحسين وكذا التعريف المنقول فتامل وفي التركيب لاضافة

في اجمال المشترك معنا الاستعمال وان لم يعتبر تركيبه بخلاف مرجع الضمير
والصفة فانه لا يتصور اجماله بدون التركيب مع الغير واما النوع الاول منه
فانه يحصل بالتركيب مع الغير فالاجمال فيه في نفس المركب من حيث هو مركب من
الاجزاء وفي الانواع الاخر الاجمال في المفرد الواقع في التركيب فالاجمال فيه في
التركيب مع الغير من حيث هو مركب معه ولكن الاجمال في صورة تعدد المجاز ونفي
الحقيقة لا يتصور ما لم يعتبر في التركيب اذ لا يمكن الحكم بنفي الحقيقة ما لم يدخل
في التركيب وايضا يحصل التركيب في الانقطاع المانع والمخصص الا ان الاجمال فيه
يكون في المفرد اي لم يعتبر من حيث انه مركب من الغير ولا من حيث انه مركب
مع الغير وقد يكون في المركب من الغير وقد يكون في المركب مع وهذا الغير الاجزاء
ينقسم الى الاقسام ذكرها مثل تخصيص بمجهول اراد بالتخصيص ما يكون بالمنفصل
على ما هو اصطلاح الحنفية واما مثل الصفة والاستثناء بقرينة المقابلة والثاني
اولى وانسب انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك اقول لا يخفى انه قد يكون
المقصود من الاشياء افعال كثيرة ومع لا ينبغي تخصيص البعض بالاجمال والا لزم الترجيح
من غير مرجح فيلزم الاجمال فاما ان يصار الى الاشتراك في افعال يجمع حذرا من
لزوم الترجيح بلا مرجح كما قالوا في لام الحقيقة في المقام الخطابي والا
يلزم انه مجمل وكلام المص مخصص بما عدا هذه الصورة ثم اعلم انه يمكن ان يقول
ما من الفرق في مثله ذلك حتى ان اهل العرف فهموا هذا المعنى من مثله من غير تأمل
الا ان يقدر الفعل في نظم الكلام وكذا الحال في مثل رفع عن امتي الخطاء و
النسيان واراد بقوله ما يقدر للمص بقصد يقصد المص ما يتناول التقدير بحسب
اللفظ او بحسب المعنى فلا يتوجه انه يمكن تقدير لفظ واحد شامل للكل انتهى

هذا

البعض
هذا زيادة على المص بحسب المعنى وان لم يثبت في مثله عرف في اطلاقه على
لا يخفى عليك ان هذا الكلام جزء ملايم من الشق الثاني حيث زاد فيه لفظ
الصحة المشعر بان المعنى الوضعي هو القدر المشترك بين الكل والبعض وهو ما يطلق
عليه لفظ المسح لكنه يلايم الدليل الذي يذكره لان مقتضى الدليل البعض
المخصوص في كلامه اضطراب في قوله في توجيه اربي احدهما انه قد روي في
المعنى الوضعي عن الشافعية ثبات ان القدر المشترك وهو الذي كونه في الاحكام
ثانيهما خصوص البعض وهو المشهور من مذهب الشافعية ان مسح بعض الرأس
واجب مع كله سنة وعليه معظم اصحابه ولا يخفى عليك انه اذا كان المراد القدر
المشترك كان الواجب بحسب الاصل هو البعض لانه اذا اتى بالبعض فقبل ان يأتي
بالبعض الاخر حتى يتم الكل حصل الواجب والباقي كان سنة ولو اتى
بوجوب القدر المشترك يرجع الى وجوب البعض اي بعض كان فالشارح المحقق
اشار في احد الشقين الى احد ما روي عنه وفي الاخر الى الاخر ثم استدل على
خصوص البعض لتنبيه على ان مآل الروايتين واحد وان بينهما فرق من جهة
انه على الرواية الاولى اذا قصد الكل من حيث انه فرد لما هو الواجب كان الاتيان
به اتيانا بالواجب وعلى الرواية الثانية لم يكن الاتيان بالكل اتيانا بالواجب
بحال لكنهما مشتركان في ان الاتيان بالبعض اتيان بالواجب فلا فرق بينهما في
الى ذلك وثانيهما ان المراد في الشق الاول هو صحة ارادة البعض ايضا بقرينة
الثاني الا انه قرينة هكذا اي بالباء في رواية اخرى منه ومقتضى الدليل ليس
خصوص البعض بل انه يصح من لم يمسح بعض مثلا بالمنديل اذ مسح
المنديل حتى انه اذا مسح بكل المنديل صح هذا الاطلاق ايضا كما من جهة

ان البعض يحصل في ضمنه بل من حيث ان المسح بالمنديل يتناوله اولا وعلى هذا
معقول الشرع في تقرير الدليل انا هو البعض ليس بعضا معينا على الكل فتدبر و
اشار بلفظ الظاهر الى تقديم العرف على اللغة فلا يحصل الاجمال بسبب تعدد
جهة وضع اللغة والعرف ثم وضوح دلالته في العرف على ما يبيح للبعض يحتمل ان
يكون من جهة لفظ المسح على ما نقل الامام ان الافعال في وضع اللسان ينقسم الى
ما يقتضي الاستيعاب كالغسل فاذا قيل غسلت راسي كان ذلك في الاستيعاب
فلذلك وجب استيعاب عضو الوضوء والى ما لا يقتضيه كالضرب فاذا قيل
ضربت الراس فلان لم يقتض الاستيعاب ولكن المسح من هذا القبيل لان
من حلف لا يمسح راس فلان حنث بالقليل ويحتمل ان يكون من جهة الباء
الداخلة على الممسوح للبعض وهذا هو الذي بني عليه الدليل المذكور ثم انه لم
يذكر دليل الحنفية على ما هو دابه في الكتاب بل دليل من قال بكونه
وفاقي البعض بقوله وانما كان هذا ليس بخلاف المختار الذي طلبه اداة ثم
عليه لفظ قدح الولوا اشارة الى ذلك ثم تقرير دليل الحنفية على انه مجمل في حق
المقدار بين بفعل الرسول حيث مسح على ناصيته هو ان الباء متى دخلت
في آلة المسح يتعدى الفعل الى المحل فيستوعبه دون الآلة كمسحت راس
اليتيم بيدي ومتى دخلت في المحل يتعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها دون
المحل كما في الآية فيقتضي ممسوحية بعض الراس وليس المراد اقل ما يطلق
عليه اسم البعض لحصوله في ضمن غسل الوجه فيكون مجملا لاحتمال الثلث
والربع والثلث ومن جاء لجواب ان هذا انما يتم لو لم يكن الترتيب واجبا
في الوضوء وهو ممنوع عند الخصم ولو سلم فكذا انما يتم لو لزم من تعقيب

المطلق من وجه تقييدا من جميع الوجوه حتى لزم من عدم ارادة البعض
على الاطلاق ارادة بعض معين بالمقدار وليس كذلك اذ يجوز ان يبقى بعد
هذا التخصيص على اطلاقه فيشمل اقل القليل وايضا لا يطلق المسح على الغسل في
العرف ولهذا وقع في الكتاب مقابلا للغسل في آية الوضوء وكونه مقدمة
للغسل عادة ثم اذ لا يطلق على هذا المسح المسح في عرفهم فتامل بالعرف
في مثله اراد به العرف الحادث وهذا لا ينافي ما سبق من فرض في العرف العام
اي كونه حقيقة عرفية لغوية وفي العرف الشرعي اي كونه حقيقة شرعية
لا انه متردد بينهما اقول اي ليس اللفظ مترددا بين نفي الصحة وهو ما كان في القانون
وفي الكمال فاللفظ ليس مجملا بالقياس الى احد من اهل اللغة والعرف
بل يحمل كلام صاحب مذهب على ما هو الظاهر عنده واما الملل الذي لم يعرف
انه ظاهر في اي معنى كان فليس الكلام معه ولو سلم فليس الاجمال بهذا الاعتبار
بل الابهام بالنسبة اليه عارض لجهله بان اللفظ حقيقة فيه ظاهر او يبحث
لانه ان اريد ان صاحب كل مذهب لا يجوز كون اللفظ ولفظ الحرام فيه
حقيقة في المعنى الآخر مطلقا ولو على سبيل المرجوحية فمكابرة اذ اطلاق
مثل هذا اللفظ على كل منهما عرف شائع وان اريد انه ليس حقيقة في الآخر
ولا مساويا بل كان مرجوحا فيرجع ما يدل عليه لفظ الظاهر فمعنى نفي تردد
اللفظ بينهما انه لا يتساوى بينهما فعند تسليم كونه مترددا بينهما لا يصح منع وقوع
الاجمال بنفي التساوي وهو ذكره الظاهر انه اراد المعنى الاول ولما راى عدم تناسبه
من المكابرة قال ولو سلم انه متردد بينهما اي في محله فقطعنا بصحة بعض الدين
اقول لا نعلم كونه حقيقة في الكل واما احتمال كونه حقيقة في القدر المشترك الخ

وان صحة بعض البلد بهذا الاعتبار كما في صحة اطلاق بعض القرآن على آية
مثلا على ما مر في مبادى اللغة فيه نقصان الاشتراك خلاف الاصل
لو ثبت الطلاقه على البعض ينبغي حمله على انه مجاز فيه للوفاق ان المجاز خير
من الاشتراك فتدبر لزم الاجمال وانه خلاف الاصل اقول حاصله
راجع الى كون لفظ الب مشتركا وهذا وان كان بحسب اللفظ استثناء
نقيض المقدم وانه لا يجوز ولكن بحسب الحقيقة استثناء نقيض التالى
بيانه انه قد تقرر في الفن ههنا قلت بان عظم وضع المقدم موضع التالى
والشرطية فالمقدم حقيقة ما جعل تاليا والتالى ما جعل مقدما واما حمل
الكلام على انه لا يتحقق المساواة بين المقدم والتالى فاستثناء نقيض المقدم
ينتج بنا على انه استثناء لنقيض اللازم على ما في شرح الشرح فما قيل غير صواب
اذ تعبير الكلام بهذا التوجيه مشتملا على قصور واستدراك اما الاول فلان
الاستثنائية التى يستدل بها ههنا احدهما جزئيها لم يكن مذكورا وهو
استلزام الاجمال للاشتراك في الدليل بل ذكرها بل لها مقدمة اخرى واما
الثانى فلان استلزام الاشتراك للاجمال وهو الذى جعل جزء القياس الاستثنائى
كان مستدركا وصار بحاصله ما هو جزء لم يكن مذكورا في القياس فعلى
مدخل له في الدليل كان مذكورا هو ضد اللام لان اثبت اوبه بهذا المذكورها
هو ينظر الى خصوصية المادة على ان دعوى المساواة في الفساد اذ
ادعا له من الاشتراك اللهم الا ان يقيد الاجمال بخصوص المحل فتدبر وقد
توجه الكلام بان ادوات الشرط يدخلها ثنيا على الجزء الاخر بيت الا انه عدم
سيكشف فيلزم من انتفائه انتفاؤه واختار بعض هو دلالة الشرط على ذلك

اقول

اقول يرد عليه مثل ما يرد على ما في شرح الشرح لان مقتضى السببية وكونه جزء
السبب الاخر يستلزم السبب للمسبب وليس هذا معتبرا ههنا بل المعتبر ههنا عكسه
واما ان الاصل عدم سبب آخر فيعلم من الخارج لا من دلالة الكلام عليه وهذا
غير لازم منه بل هذه مقدمة اخرى غير مذكورة فالمذكور جزء مقيد المعتبر غير
مذكور فيكون حقيقة لاحدها ودون الاخرى اقول ما ذكره مبنيا على
بيان على انه لم يعلم انه في ان معنى حقيقة اذ لم يعلم ذلك من هذه الاستدلال
كما فهم من دليل الخصم فانه اذا اطلق بلا قرينة لم يعلم ايهما اراد فلت ليس هذا الاجمال
ولم يعد من اقسام الاجمال بل ذلك الالتباس بين المعنى الحقيقى والمجازى بل نوع
بالنظر الى ما ذكروا من العلامات فتامل وهو عليه نظائر وقد مر عن قريب ان
ان المجاز خير من الاشتراك فينبغى الحمل عليه وانما يكون مجملا على تقدير واحد
اقول ههنا احتمالات ثلثة اخرى ان يكون مشتركا بين الاثنين مجازا في الآخر
وان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الاثنين وبين الآخر وان يكون حقيقة
في القدر المشترك بين الاثنين ومجازا في الآخر ولا يخفى انه يتحقق الاجمال
ههنا على التقديرين الاولين دون الثالث فاذا ضممنا هذه الثلث الى الثلث
المذكورة في الكتاب كان احتمال الاشتراك مساويا لعدمه فان تمسك في دفعه بان
الاشتراك خلاف الاصل كان رجوعا الى الاستدلال الاول والجواب ان هذه
الاحتمالات بعيدة من الطبع فلم يعتبر ولم يقدح فيما ذكرنا وعلى التقدير
الاخير الاجمال فان قلت على تقدير ان يكون حقيقة في احدها مجازا في
الاخر يمكن تحقق الاجمال بان لم توجد قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى
من غير نصب قرينة معينة للمعنى المجازى بل على تقدير التواطؤ ايضا يتصور

الاجمال بالقياس الى افراد المعنى الموضوع له على ما مر في اول فصل الاجمال
تلك الارادة انه لا اجمال مع قطع النظر عن اعتبار الامر الخارج كالقرينة الصارفة
وفي صورة التواطي ايضا لم يتحقق الاجمال ما لم يوجد قرينة صارفة عن نفس
المفهوم الموضوع له على ما عرفت فتذكر وهو عدم لزوم الاجمال اقول هذا
ملائم للاستدلال الاول على ما قرره الذي كان فاسدا ولا يلائم الاستدلال
الثاني المذكور آنفا بل الحق ان يقول وهو كونه واحدا لا بعينه اقرب من
وضع واحد بعينه وعدم لزوم الاجمال لازم له هو مع اللانصحاف المفهوم
واريد به الملزوم على طريق الكناية ولا يخفى جريان هذا الجواب في الذي بعد في الاستدلال
الاول ولعله اكتفى بما من ذكره في الاستدلال الاول هذا و قد تحيل في هذا المقام
حيث الزم انه لا يثبت اللغة بالترجيح وما يجيء بعد هذا الفصل ايضا من الواضح
التي تدل على ان الدليل المركب من المقدمات الظنية لا يفيد الظن بالنتيجة
كما قد اشار اليه في اوايل الشرح بقوله وفيه بحث مذكور في الكلام واقول لعلها
سبق منه الاشارة تبنى على ان الدليل الذي مصطلح الاصول كوجود العالم الدال
بالنسبة الى المطلوب واما اذا احمل على الدليل على ما هو مصطلح ارباب المنطق وهو
المركب من المقدمات فلا يمكن تخلف الظن بالنتيجة من ظن المقدمتين
كيف والنتيجة مندرجة في الكبرى فاذا افاد الظن بالنتيجة فيدل الظن بكلية
الكبرى مثلا اذا قيل هذا الشخص يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو
سارق فاذا لم يحصل الظن بكون هذا الشخص سارقا بناء على احتمال انه ليس
سارق فسد الظن بكون كل من يطوف بالليل سارقا واما الكلام الذي هيهنا وما
يجيء فمبني على ان مثل هذا الظن لا يعتبر في معرفة اللغات بل لا بد فيه من النقل

عن ائمة اللغة احادا او تواترا على ما مر وانه لا يحصل الظن بوجه من التخمينات
فتامل ولا تخبط واعلم ان بين عدم الاجمال الذي كان مقصودا من جهة لفظ
اليد ولم يتعرض لنفي الاجمال الذي كان مقصودا من جهة لفظ القطع فكانه
استدل على ما هو بعض المختار واما الجزء الاخر فلعله استدلال
في الادلة الثلثة بدليل واحد مذكور في الدليل المختار او يقال ما ذكره في لفظ
اليد جار في لفظ القطع كما لا يخفى والمراد من الابانة نفي اتصال العضو بالجملة
فظهر الفرق بينها وبين الجرح قالوا اولا ما يفيد معنيين اكثر فائدة اقول
فيه ان ما اثبته هيهنا لم يكن هذا الا شيئا من الشرطيتين للبيت اوجيها
المصنف فلا معنى لاستئناف لفظ قالوا ويمكن ان يكون استشهادا مبنيا على ان للمصنف
ترددا في اجماله وهو رده هذا القائل بين انه لا وجه للتردد والتجويز بل يلزم
كونه مجملا مقطوعا به ثم لا يخفى ان الاية اذا اريد به المجاز والفرض كان موضوعا
للقدر المشترك فكان متواطيا لا انه موضوع لكل واحد منهما مرة اخرى ولا انه
موضوع للمجموع حتى يتوجه انه على هذا التقدير ايضا كان مستعملا في معنى واحد الا ان
الاولى مراد بافادة المعنيين وهو المعنى الكلي المشترك وانت تعلم ان دفعه من
الدليل بهذا الوجه وان كان ممكنا لكن دفعه عن المعارضة بهذا الوجه فيه
تعسف فكأنه اراد تقريره فكان حينئذ من الاكثر هو الاظهر ما ذكرتم يدل على
رجحان بعد ارادة المعنيين وما ذكرنا على رجحان ارادة المعنى الواحد والرجحان
تعارضا وتساقطا فصل الاجمال اللفظ قد يرد من الشارع وله محملان
الفرق بين هذه المسئلة والتي بعدها ان في هذه المسئلة اللفظ يرد من الشارع
وله محملان احدهما انه يتعلق باللغة و يستفاد من اللغة اي وضعيته اللغوية

ان يقصده وشبهه مثلا ان يقول في المثال المذكور الاتيان بحاجة
فانه يحتمل ان يقصد به بيان ان الآتيين يسمى جماعة في اللغة والاخر
متعلق بالشرع وكان وظيفة الشرع بيانه وذلك بان يكون المراد في المثال
انه يحصل بها فضيلة الجماعة اقول في مثال الطواف يحتمل احتمال آخر على
القول بالحقيقة الشرعية وهو ان يكون المراد به ما يسمى صلوة في الشرع فيكون
للمسمى الشرعي في المسئلة الآتية ان يكون لفظ ورد في كلام الشارع وكان يحتمل
ان يكون المراد المعنى اللغوي وان يكون هو المعنى الشرعي فهل ذلك اللفظ مجمل
بينهما اولا والشيخ في تحرير المسئلتين اشار الى ذلك الفرق ولا يخفى على الناظر
ما فيه فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشرع هل يكون ظاهرا في معناه
الشرعي او يكون مجملا بينهما اقول هيهنا بحث وهو انه قد مر مرارا ان اللفظ
لا يكون مجملا بين المعنى الحقيقي والمجازي فكذا ان على القول بالحقيقة الشرعية
كان هذا اللفظ الوارد في كلام الشارع اذا استعمل في المعنى اللغوي كان استعماله
حقيقة واذا استعمل في المعنى اللغوي كان استعماله مجازا ان صح بذلك ائمة علم المعاني
والاصول فالقول بالاجمال مبني على ما مر ولعل هذا القائل لا يقول بنفي الاجمال
في اللفظ بين المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت انه فاسد اذ اللفظ عند
القرينة يحمل على المعنى المجازي وعند عدمها يحمل على المعنى الحقيقي فلا اجمال فان
قلت الشارع اذا تكلم بعرف الشرع فاللفظ حقيقة في المعنى الشرعي مجاز في اللغوي
واذا تكلم بعرف اللغة كان الامر بالعكس فاذا اشتبه بهما حصل الاجمال قلت
الظاهر ان المتنازع فيه هو اللفظ الوارد في كلام الشرع في بيان الاحكام الشرعية ولهذا
اورده هيهنا حيث مثل بالصلوة ايام اقرائك هيهنا فمعلوم انه حينئذ كالمتكلم بعرف الشرع

دون اللغة ولو كان المتنازع فيه هو المطلق فلا يتم دليل المعم اذ لا نسلم
ان ذلك عرف الشارع حتى يلزم استعماله فيه بل يقول الخصم لعل ذلك من
عرف اللغة وكان الشارع يتكلم به من حيث انه من اهل اللغة الا ان يتمسك
بان الظاهر من حال الشارع ان يتكلم بعرفه لا بعرف اللغة وانت تعلم ان ذلك
انما يسلم اذا كان في بيان الاحكام الشرعية لا مطلقا وح لا يتم الاجمال فتامل فيه
اذ لا بد لنفي الصحة فيه بحث اذ لا يلزم من عدم دلالة النهي على الصحة عدم
الدلالة مطلقا بل نفهم الصحة من مصدر ذلك الفعل اذ المفروض انه يحمل
على الشرعي والشرعي هو الموافق لامر الشارع والصحيح شرعا اقول يندفع بهذا
التقرير ما قيل في تقرير الكلام القائلون بصحة المنهي عنه بان الدال عليها انما
هو النهي ومعنى الصحة موافقة امر الشارع فاذا انتفى الامر الدال عليه انتفت
ثم لا يخفى ان مقتضى ما ذكره الغزالي من الدليل من انه لا يمكن حمله على المعنى الشرعي
يدل على تعيين اللغوي وح لا اجمال فرجع الى المذهب الرابع اللهم الا ان يثبت
في استدلال الغزالي بحمله على الشرعي متعذر واللغوي منتف بما ذكر انه خلاف
الشارع فيلزم الاجمال بين المعاني المجازية اقول وانت تعلم ان الدليل بعد
هذه الضميمة انما يتم لو ثبت ان مجازاته متعددة وانه لا يترجح لاحدها على الباقي
وكلامهم منه فتامل اقول يمكن توجيه كلام الغزالي بما يندفع منه جميع ذلك
بان يقال على القول بالحقيقة الشرعية كان مدلول لفظ الصلوة مثلا موضوعا للصلوة
الصحيحة شرعا وتسمية غير الصحيح صلوة للمشاكلة لو تقسيم الصلوة الى الصحيح
وغيره مبني على التجوز اذ لفظ الصلوة في عرف الشرع يحتمل ظاهرا ان يكون للاركان
فقط او لها مع الشرائط بعد اعتبار الفاني والتقسيم الى الصحيح والفاسد لا بد له

الاول اذ كان الصلوة الغايت منها شرطا يسمى صلوة فاسدة كذلك الصلوة
الغايت منها صحة الغير يسمى صلوة فاسدة وكان الثاني مجازا فكذا الاول وعند
الظهر انه ناسخ ملخص الشرح ونظر هذا ما في بحث الاستثناء من ان العشرة التي اخرجت
منها ثلثة اطلاقها على السبعة مجازا واما جوابه ان ما ذكره الغزالي لا يقتضي
وجوب الحمل على اللغوي فلا احتمال فالجواب ان الاحتمال من جهة تعدد المعاني المجازية
احدها المعنى اللغوي والاخر ما هو على صورة المعنى الشرعي وما يشاكله وحضور
دعي الصلوة ايام اقرائك الزم انه هنا لدعا والا لكان الفاسد لكن بالبيان
يندفع الاحتمال واما ما ذكرنا وقررنا فيندفع بان المراد بدلالته على الصحة انه يدل
على ان هذا صحيح لا لمجرد خطور الصحة بالبال واذا لم يكن ههنا ما يدل على انه
صحيح فلا يصح اذ في رايان كل حكم لا بد له مدرك شرعي فلا يتحقق فتامل
ولا يخفى ان ههنا مناقشة واضحة وذلك لان المراد من الاخراج من حيز الاشكال
ان لا يوتى به مشكلا او الخروج فيه بصحيح القرينة وهي كون الكلام في اللفظ
وهذا الظهور لزيادة التوضيح ومثله لا يسمى تكرارا ولما كانت هذه الوجوه
لدفع الايراد ظاهرا قال انما واضحة فانه لا يعد بذلك موخرا بل مبادرا
اقول في المثال لا نسلم انه مبادر بل يثبت انه موخر وذلك لان المعلق في هذا الامر
هو الدخول في العمرة فاذا امكن تحصيل هذا الظرف في زمان قليل فتحصيله في
زمان طويل كان تاخيرا وتعللا ولو مثل بقوله تعالى سارعوا الى المغفرة لكان
سالما من ورود هذه المناقشة . بيانه اذا تقيم الفعل وهو ظاهر فان اقول
هذا بناء على وجوب التاسي على ما في بحث السنة وتخصيص النسخ بكونه في
حقنا بناء على تخصيص قوله بالائمة على ما يدل عليه كل الامر واذا كان على المدة ولانه

يلزم النسخ في صفة المع فاكتفى بما هو اقل فسادا على سبيل التنزل والاستظهار
على المخرج منهما على لفظ المنزل انما قيد بذلك لان دلالته على المعنى الآخر
قد يكون اقوى كما في رقبة مؤمنة فان التوصيف الرقبة بالمؤمنة دلالة على (؟)
المؤمنة اقوى من دلالة الرقبة عليه لكن دلالته على اخراج الكافرة من طريق
المفهوم ودلالتها الاضعف اقول ههنا بحث وهو ان ما ذكره ههنا من الغاء
دلالة العام وابطال دلالته بالمخصص ينافي بظاهره ما ذكره سابقا في فصل
بيان تعارض العلم والقياس حيث قال في جواب حجة الجبائي على عدم جواز
العمل بالقياس وهي انه يلزم تقديم الاضعف على الاقوى بان ذلك انما لا
يجوز عند ابطال احدهما فان الاقوى يبطل الاضعف والاضعف لا يبطل
الاقوى وههنا ليس كذلك فانه اعمال لهما ولا ابطال لشيء منهما ويمكن التوجيه
بان المراد ههنا بالالغاء والابطال عدم العمل بما هو مقتضى اللغة وهو العموم
اقول لكن بقي ههنا شيء آخر وهو انه اذا عمل بالمخصص المرجح او المساوي
كان اعمالا له لا ابطالا وهو اولى من الغاء احدهما وتقريره اما واقع في قدر
في مسئلة المطلق والمقيد انه اذا قال ان ظاهرت فاعتق رقبة وقال ان
ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فالمختار حمل المطلق على المقيد فحمل المطلق
مقيدا من جهة مفهوم المقيد وكذا امثال ذلك في مسئلة كون العام مخصصا
عامة من قوله تعالى سطوعا وبحيا لغة مفهوم في المسئلتين عمل بالمفهوم الضعيف
وترك ما العموم والاطلاق فيكون هذا الانتقاض مما ملحها (؟) فتذكر فان
احدا لم يقل بوجوب التكبير لا يخفى ان هذا لا يتم في الاوامر الغير الموقتة الا
بالزيادة دون الموقتة كالصلوة والزكوة وعند ذلك ظهر وجه تخصيص الشيخ

الاعتراض بالدليل الآخر فتنكير قد قيل لا يخفى ان المراد من جواز تاخير البيان
عن وقت الخطاب ليس المراد منه جواز تاخيره عن وقت الخطاب من حيث
انه خطاب اذ ذلك لا يكون قائلا بالامتناع اذ الخطاب توجيه الكلام الى الغير
للافهام على ما مر والادلة المذكورة لا تنهض عليه بل المراد التاخير عن نزول
الخطاب ووصوله الينا واما التاخير عن وقت الحاجة فقد فسره في شرح
الشرح بالتاخير عن وقت عمل المكلف وذلك انه في الواجبات الموسعة كصلوة
الظهر مثلا تمام الوقت وقت تخييره فلا يجوز تاخير بيان صلوة الظهر عن
دلوك الشمس وقد بنى المنع جوازه على جواز التكليف بما لا يطاق وهذا
يقتضي ان يكون وقت الحاجة هو آخر وقت الظهر مثلا والا فلا يلزم من ان
يكون التكليف بصلوة الظهر تكليفا بما لا يطاق لم يلزم ان يكون بتجويزه
اول الوقت لا غائية فيه وقد ذكر في مسئلة من اخر الصلوة مع ظن
السلامة فتذكر الجواب يمنع كونها بقرة معينة ذكر في شرح الشرح فان
قيل لا نقض فيه لمنع الدعوى من جزء قدح في الدليل ولا استدلال على نقيض
قلنا المراد المنع بعينه الدعوى والاستدلال معارضة الاقوال يظهر من ماذكره
الشيخ في الادلة الثلثة وذلك ما نقله عن ابن عباس من الرواية تدل
صريحا على ان المراد بالبقرة كانت اول الامر هي بقرة ما فلا يحتاج الى البيان
لكن شددوا على انفسهم وتعنتهم فشدد الله عليهم فحمل البقرة على المعين
ونفس المراد منه لا يعده مطلقا والاطلاقا لتبلثه اما الاول فلانه يدل على انها
كانت معينة بعد السؤال وهو لا يفيد مطلق الحكم واما الثاني فلانه
ينبئ بل بالمعين الى حقيقة بتقييد الاطلاق ما علم التجديد بعد النسخ

وان

وان ما يتجدد بعد ما يكون على سبيل الاستيناف والاستقلال فلانه لو دام
فيا فرضنا واما الثالث فلان مطابقة ذبح المعين للامر لانه ذبح معين على
ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم الآن جئت بالحق يدل على التبيين المامور به
بعد السؤال لا قبله فتفكر واما النظر فلانه لو امتنع لامتنع لجهل مراد المتكلم
اقول لا ينبغي علمكما انه يكفي ان يعتمد على نظر الدليل لو امتنع لامتنع لجهل
مراد المتكلم الى آخر الدليل ومنع التقسيم لا يتأتى من التقسيم الى الضروري او
النظري اذ على تقدير كونه ضروريا لا يصح الاستدلال عليه لانا نقول ما ذكر
من ان امتناعه لو كان لجهل مراد المتكلم تعليل للامتناع بالجهل بحسب
الواقع ولا يكون هذا اشد لا لا علمه حتى يأتي النقض على ان الضروري قد ينبه
عليه وانه لا يصلح مانعا كما في النسخ اقول فيه نظر لان الوقت ينسخ بعد
النسخ ثم ان المكلف به هينا عين ذلك بخلاف النسخ فان غير الكل فيه هو ابتداء
زمان التكليف لا المكلف به وايضا هذا لا ينتقض على من لم يوجب
البيان في النسخ كابي الحسين على ما مر ولا نجزم به غاية عدم الوجدان
اقول لم لا يحصل الجزم به وذلك ما يعلم بالتتبع كما في الامثلة المذكورة
لكن هذا كما يثبت عدم المانع يثبت اصل الدعوى وهو الجواز فلم يحتج
الى التمسك بعدم المانع ولم يتعرض لصحة الدليل لان كون الجواز فلم يحتج
هو الاصل يكفي كونه دليلا لكنه لا يكفي بل لا بد من صحة ضميمة العلم بعدم
المانع اقول لو ما قلنا ظهر ان المراد الذي ذكره في شرح الشرح حيث قال
يجب ان يمنع استناد الجواز الى عدم المانع بل الى وجود الدليل ليس على ما
ينبغي فتدبر لو جاز ذلك فاما الى مدة معينة اقول لا يخفى ان هذا

الدليل جار في امتناع تاخير البيان في المجمل ايضا والتكليف به مع عدم
الفهم ظهر انطباقا على صورة المجمل اذ في صورة الظاهر يفهم الظاهر وان لم يكن
مرادا واما الدليل الثاني فلانه لا يجري في المجمل وذلك لانه يمكن ان يتوقف في
صورة يفهم احد المعنيين محتملا متدبرا لانه ذكر في الدوام هذا في الاوامر
عن ذلك لما ان الامر لا يدل على الدوام والتكرار بل لو كان النسخ لم يتحقق
لوجود ذلك الدليل لا بد من ان يكون فيه دلالة على الاستمرار ثم هذا النقض انما يرد
من قبل من يفرق بين النسخ والتخصيص مثلا والا فلا نقض و هو كذا
عبد الجبار و تابعوه فيه بذلك الى دفع اعتراض العلامة حيث قال لو لم
يتوسط الحكم شبهة مانع تاخير بيان المجاز من قول عبد الجبار لكان الاحسن
ههنا الدليل وان كان قولا خاصا بعبد الجبار وكذا القول المنقول في
المقام الثاني والقول الثاني المنقول في المقام الاول كان قولا للنافين
لتاخير بيان المجمل مطلقا لكن لا اختصاص في جواز نسبة القول المختص بعبد
الجبار اليه والى من وافقه كما نسب الفعل الصادر من رئيس قوم الى ذلك
القوم و نبه على انه اصل في ذلك بتصريحه بالذكر وجعل ما سواه تابعا
له فقد قالوا اولا وقالوا ثانيا فصيرتها الى القولين للجماعة النافين
مطلقا الا ان نسبة القول الاول اليهم على سبيل التجوز لكن ذلك لربط
الكلام اولا هذا وقع في شرح الشرح من ان ما ذكره المحقق من قالوا اولا
وقالوا ثانيا ليس على ما ينبغي ذهول عن مقصد المحقق . والحمل بصفة
الشيء هذا حكم جريانه في امتناع تاخير بيان الظاهر اذا كان العموم
بالنسبة الى الافراد المختلف به لكنه لا يجري فيما كان العموم بالنسبة الى الافراد

المكلفين

المكلفين فلهذا لم يجعله دليلا في المقام الثاني نعم لو خص يحمل بانه
لا يحمل على حصص من معنا صلاة لم يكن جاريا فيه ومن ض الكلام في
التخصيص لانه مخصص به دائما ومن ض الكلام في التخصيص بالقياس الى
المكلفين لتبادر عليه الباقي ثم لا يخفى ان هذا الدليل جار في المقام الاول
بل الشك في صورة المجمل ظاهر اذ العام الغير المخصص ظاهر العموم والشمول
عن الشك في دخول واحد وحمل مع الظن بدخول كل واحد واحد فلا بد
من حمل الشك على الاحتمال ولو كان مرجوحا وهذا بخلاف المجمل اذ الشك
فيه بمعنى التساوي وهو المحتمل والجملة فلا يحسن تخصيصه بالمقام الثاني
فتامل وفي قوله فيكون بتجويزه في التخصيص دون النسخ تفريقا بين الناسخ
او صفة القلب وانه على الفور لانه خلاف المختار فيه ان ما ذكره من
الدليل على ان الحج على الفور انما يثبت به كون هذا الامر بخصوصه للفور بقرينة
وجه لانه لو حمل على مطلق الطلب كان عبثا والعبث على الله تعالى لا يجوز ولا
يكون كونه للفور خلاف المختار والعموم في قوله لانه خلاف المختار لم ينطبق
ظاهرا على ما سبق فلا بد من تاويله بانه سند للمنع المدلول عليه بلفظ التسليم
وما ذكره معطوف على تبليغه اخل تحت لفظ مس ويحتمل ان يكون
معطوفا على طريق لانه خلاف المختار ووجه كونه كذلك في تبليغ القرآن انه الحقه
بالانزال والمنزل اليه الثابت هو اللفظ ولم يسمع مخصصه وهو قوله ع
في المجوس فيه ان قوله انما يدل على ان حكم اهل الكتاب شامل للمجوس لا على خروج
المجوس عن حكم القتل المنسوب الى المشركين مطلقا بل المخصص حقيقة
هو ما يدل على خروج الذمي عن حكم القتل كما سيشير اليه في القول الذي بعده

والمراد ان هذا الخصص بسبب احتياج اهل الكتاب منبع فوكر
ويرد عليه ان الاحتمال آه واجيب عنه بان نراده بالتاويل الاول
اليه وهو المنع الذى صرف اليه اللفظ كما فى قوله التاويل قد يكون قريبا
وبالاحتمال المحتمل وهذا يعلمه الظن لانه يعتمد من التاويل يطلق
بالمراد والتفسير يقطع به وقد يكون بعيدا لا يحتمله اللفظ الا
يخفى ما بين هذا الكلام والذى سبق من تعريف التاويل من التنافى
لان التنافى فى هذا الكلام يدل على ان القسم الثالث للتاويل ما يحتمله
اللفظ والجواب ان المراد بالاحتمال هنا امكان حمله عليه بدليل راجح
فالاحتمال المنع هنا اخص من الاحتمال المذكور فى التعريف المتبادر
للاقسام الثلثة مع كثرة اسلام الكفار المشركين ومن المعلوم ان
منها ما يقع من تزوج اربع من الاربعة مجتمعا فالمنع التاويل الاول لحصر
ولما كان اللازم احد التاويلين لا محالة فى قوله لا يجنس فثالث
سابعة فلا يجب الشاة يجب ان يكون آه اقول هذا الاعتراض
على توهم انه يعتبر لفظ القيمة فى نظم الكلام او يجعل الشاة بمعنى قيمة الشاة
وليس كذلك بل المراد كما ينادى عليه البيان ان مرادهم بالشاة اعم من ان يكون
شاة حقيقة او معنى وقد استنبطوا من الحديث الدال صريحا على وجوب
الشاة جواز اعطاء القيمة بدليل ما ذكر من ان الواجب القدر المشترك فما
احدهما يفهم منه صريحا والآخر استنباطا واما ما اورد فى شرح الشرح
من قوله فلا يخفى ان عدم وجوب الشاة لا يستلزم عدم اجزائها ليلزم
مخالفة الاجماع فاقول ليس بشئ لانه اذا كان قيمة الشاة واجبا فما

لاصل ان لا يجزئ عينه بل لم يكن واجبا الا اذا ولا دليل على خلاف
ذلك والمفروض انه استنبط من الحديث وكذا ان الحديث على هذا
التاويل لا يدل على اجزاء الشاة على الحكم وبالابطال يستقل يرجع
والتبادر من اطلاقه يرجع الى الحكم والمستنبط باقى الخطاب الا معنى و
ضميرانه للاجماع اى ليجعلنا نظرا ماما ولا ملاك المستنبط هو الحكم
اى دفع الحاجة ولا تنافى بينه وبين اصله وهو وجوب الشاة لانه علة
مشتركة بينه وبين الفرع وهو اجزاء القيمة فاحد الحكمين وهو حكم النص
يعلم منه صريحا والآخر وهو حكم القيمة يعلم منه للعلة المشتركة ولما ذكر
فى شرح الشرح من ان الحكم على هذا التقدير ليس وجوب الشاة بل قيمتها
فليس بشئ لما عرفت ان وجوب الشاة يعلم صريحا ووجوب القيمة
على البدل يعلم بالاستنباط واما ثانيا فلان كلامهم فى هذا المقام صريح فى
ان حكم قيمة الشاة ليستنبط من حكم وجوب الشاة بالقياس وذلك بالنظر
الى خصوصية الشاة على ما صرح به فى شرح الشرح ومن المعلوم ان المستنبط
حكم من اصله يجامع بالقياس ليس من التاويل فى شئ وليس من حمل اللفظ
على خلاف الظاهر منه من التاويل وكذا خروج من البحث فظاهر ان مثال اطعام
ستين مسكينا من هذا القبيل فتامل فالمراد بقوله ايما امراة فانه فى
شرح الشرح ثم سوق كلام الشيخ حصوصا حصوصا على محل على ما قررتم
حمله على آه شرابهم فحاصل ان التاويل فى الموضعين حتى ان نكاح
الصغيرة نفسها ليس بباطل بل موقوف الى البطلان ليس كذلك بل المراد بهم
باولويها بالمراة بالصغيرة والامة والمكاتبة والمجنونة يكون باطلا

على حقيقته او باولون البطلان بما يؤول الى البطلان لئلا يكون ابا المراة على
عمومه اقول انما يتوجه على نسخة كان فيها لفظ الواو في قوله وهو لم منكحها
بكفو وعلى نسخة وجدت فيها بدل الواو كلمة او لم يتوجه ذلك بل لا بد من توجيه
قول المخلص على ما مر ثم تحقيق لم يوافق ما سبق والتوجيه ظ واما على النسخة
الاخرى فقد اجيب عنه بانه صرح صاحب الهداية بانعقاد تزويج الامة
بغير اذن مولاها وقفه موقوف فان اجازها المولى جاز فان رده بطل
وكذا الحكم كل عقد فضولي اقول المنقول لا يدل على ما يجدي به وذلك لان الكلام
في الامة بنفسها تباشر النكاح وانه بطل سواء اذن المولى بعده ام لا لان
اصلا تزوج امته شخصا بعقد الفضولي ثم اذنه المولى فانه يدل على ما ذكرنا
قوله الشرح في ذيل البحث حيث قوم النكاح فقد يفهم نفسه ويكون الغرض
منع استقلال المراة من ان تضعها بنفسها بما لا يليق بمحاسن العادات منوطها
به بنفسها ولا شك ان نكاح نفسها من هذا القبيل يشهد به العرف ولا يمكن
انكاره والجواب ان مراد الشرح من تفويض المراة نفسها للنكاح ان لا يكون
باذن المولى اذا الحديث يدل على ذلك انها بنفسها تباشر النكاح وحينئذ يندفع الاعتراض
هنالكن ما سبق في بحث المفهوم ما يؤيد الايراد وذلك لانه في هنا كشرط
المفهوم ان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب وعد من جملة امثلتها هذا الكلام
وقال ان الغالب ان المراة انما تباشر نكاح نفسها عند منع الولي فلا يفهم
منه انها اذا انكحت نفسها باذن وليها لم يكن باطلا فهذه عبارته وهي صريحة
في عدم اعتبار المفهوم ههنا ان الاذن غير معتبر ههنا بل المدار على مباشرة
المراة للنكاح لكن كا سوق كلام الشرح يدل على ان المراد من خلية الاولى حيث

تى فان المراة ... بما ذكرناه ما مكنه فتامل ثم ان اعتراض الولي
في نكاح الحرة المكلفة بنفسها انما يكون في غير الكفو والغبن الفاحش في
المهر وهو المعنى بالنقيصة ولا يخفى انه ليس بمناسب لقوله يؤول الى البطلان
فانما يسبر على ما ينبغي اقول بعد حمل كلام الشرح على ما هو مرغوب لنا وبين معا
كما حمله لا مجال لهذا الكلام اصلا لان نكاح الامة او الصغيرة يبطل باعتراض
الولي في عدم امضائه وان لم يكن الغبن في المهر ولا يكون الزوج غير كفو
وكذا انه غائب من حال الولي ان لا يمضي النكاح الذي وقع بغير اذنه
فتامل فالمنطوق ما دل عليه اللفظ لا صلا لما في الكل المنتهي للتقسيم من
الى المنطوق والمفهوم الدلالة على ما ذكره الشرح دون المدلول على ما هو الظ
عبارات القوم فلا بد من تاويل في هذا الكلام وذلك بان يقدر مضاف
المدلول المفهوم من سياق الكلام وكلمة ما مصدرية اي المنطوق دلالة اللفظ
على المدلول في محل النطق وضمير يكون في قول الشرح اي يكون لذلك المدلول
فالمعتبر في المنطوق ان يكون دلالته على حكم المذكور لا ان يكون ذلك الحكم مذكورا
والمفهوم بخلافه وعلى هذا فقوله الصريح ما وضع اللفظ له تضمنا وله اي ما وضع
له اللفظ والاضافات ان محل الدلالة على المدلول على ان يكون مسامحة مشهورة
اولى واهون من هذه التعسفات والغير ما هو من اقسام المنطوق من جنس
الكلام وهو اما لفظي واما معنوي والمراد ههنا نظرا الى ذلك التعريف المنسي و
نسيا الدلالة منه واعلم انه قد حصل دلالة ممكنا ... تنظر ...
على ان اكثر المحققين واهل الطريقة عندهم المنطوق ... الحكم وهو اكثر
المحض واهل الطريقة مذكورين وان اول هذا على الحكم على المراة بان كـ

حيضها واقل طهرها خمسة عشر حتى يكون مذكورا يمكن اخراجها منها
عدوه من المفهوم لحرمة ضرب الوالدين وما ذكر في شرح الشرح حيث فرق
الفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق على تأمل اشارة الى ما ذكره الا
فالفرق بينهما بحسب نفس المفهوم المستفاد من التركيب لما كان مستترة به
وانما الاشكال في خصوص مثال المراد والامثلة اقول لا اشكال اذ مراد الاكثر
على ان يعتبر كونه حالا ملفوظا او المذكور في مثل لا تقل لهما اف ان
جعل الحكم حرمة الضرب كان منطوقا وان جعل نفس التحريم واريد اثباتها
للضرب كان مفهوما وكذا الحال في قوله يكتب اصبعين او واد اخرجت انها
منها مفتش على سائر الامثلة فتأمل اذ لو لم يقدر اهل القرية هذا
وما سبق في بحث المقتضى من ان الحق ان هذا قسم المجاز في الاعراب اي المجاز
في الحذف منه لكن ما ذكره او لا دعوى له ما لم يوضح اللفظ له بل يلزم ما وضح
له على انه من قبيل المجاز اللغوي بان القرية مجاز عن اهلها تسمية للحال
باسم المحل فيهما نوع ومنه اما لو لم يرد بل لازم الموضوع له ما يفهم منه اللفظ
ولو بتقدير لفظ واما لو لا بد ان يكون مقدرا باهل القرية انه في قوته حتى كان
المراد منه هذا وثانيها ان يقترن اي الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بحكم
اي وصف لو لم يكن ذلك الحكم لتعليل ذلك الحكم لكان اقترانه به بعيدا مثل
قصة الاعرابي فانه اقترن الامر بالاعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن هو
علة لوجوب الاعتاق لكان بعيدا ومنها قوله احل لكم الاستدلال بالآية
على جواز الاصباح جنبا من حيث ان اصحابه ان الليلة اسم للمجموع فيجوز
الجماع في اخر جزء منها ويلزم الاصباح جنبا واشار الى هذا الوجه في

الشرع

في الشرح بقوله ولكن لزم من استغراق الليل بالوقت وثانيها ان جعلية
المباشرة الا الغير تقتضي ذلك واليه اشار بقوله والمباشرة وذلك بان
المباشرة اشارة الى ما في قوله باشروهن ولا يكون تفسيرا للوقت اقول
يمكن ان يحمل قوله وابتغوا ما كتب الله لكم اشارة الى وجوب الغسل
واما استغراق الليل بالوقت فلا يلزم مثلا اذا اتى احد يجوز الاكل في كل
الليل لا يفهم منه انه يجوز في جميعه حتى ان فات الصلوة بل لا يفهم منه
جواز الدخول في جميع بيوتها فتأمل اعني كون الحكم اشد مناسبة
للحكم اراد بالحكم الاول المنع المناسب كالاكرام وبالثاني ما هو ما هو المصطلح
كالحرمة واشد به مناسبة الاكرام لحرمة الضرب بالنسبة الى الحرمة التأفيف
باعتبار ان اقتضاء الاكرام لحرمة الضرب اشد واقوى من اقتضائه لحرمة
التأفيف وما يجيء بعد هذا حيث نال التعليل بالمنع المعنى وكونه اشد
مناسبة للفرع بالمعنى الذي قرنا بدل عليه وكذا قبل شرح القياس قال في
شرح الشرح اشارة الى ان المراد انه ليس من القياس الذي هو حجة الشارع ثم حجة
والا فلا نزاع في انه الحاق فرع باصل بجامع الا ان ذلك ما يدركه كل من يعرف
اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي اقول حاصله
ان الحاق فرع باصله بجامع يحصل لكل من يعرف نظر واستدلال وهذا هو القياس
اللغوي لكن لا يسمى قياسا في الشرع بل القياس في الشرع انما هو الحاق فرع
باصل بجامع اذا كان على سبيل النظر والاجتهاد والنزاع في ان مفهوم
الموافقة هل هو القياس او لا انما هو بالقياس بالمعنى الثاني فكان الحاصل
انه يحصل ~~الموافقة هل هو القياس~~ العلم بالمفهوم من غير نظر واجتهاد

ولو كان قياسا شرعيا لما امكن العلم به دون العلم لنظر ولا يخفى ان المقدمة
الاولى محل المناقشة اذ تقيد لا يحصل هذا من قبيل النظريات الطلبية وربما
يوقف في ذلك بما يجيء في القول الآتي بحيث يفيد فيه مفهوم الموافقة
قد يكون قطعيا وهو ما اذا كان التعليل المعنى وكونه اشد مناسبة
للفرع قطعيين وكذلك لان قطعية المقدمات انما يكون مستلزما لقطعية النظر
اذا كان حصوله بالنظر بطريق النظر اقول يمكن ان يرد على هذا التوجيه كلام
الشارح انه لا يلائم قول المصنف لشرع القياس وكذا قوله مع قطع النظر عن
الشرع بل ينبغي ان يقيد قبيل النظر والاستدلال اذ الاستدلال بالقياس
الذي اعتبره الشارع وسماه الشريعة قياسا لا يتوقف على شرعية القياس
والامر بالقياس والعمل به ولا على ملاحظة الشرع ولعل المراد ما ذكرنا بالمقايسة
واقول ان ظهر ان بنى كلام الشارح على ان القياس انما يعتبره لاجل
الشرع على اعتباره والاصل لا يفيد الا ظنا منصبا عن غيره ولا معتبر في
ذلك في مسئلة ان القياس يجوز ان يكون مخصصا للخبر العام ولا لاجل ذلك
لم يعتبر القياس في اللغة والاقيسة الماتي وضع باصطلاح يثبت عليه الحكم
على ما مر في مبادي اللغة ويرد عليه ان توقف اعتبار القياس على الشرع انما هو
فيما لم يكن جليا فتامل وشذا ايضا من تقدم في اللغة مفهوم الاستثناء يعني
انه وان اشتهر في هذا المقام على الادلة المشهورة لكثرتها وشهرتها لكن لم
اقسام اخر مستذكر هاو المراد بالحصر ما يكون بطريق تقديم الوصف على الحكم
الخاص وجعله مبتدا والموصوف خبرا فلا يشمل الاستثناء وانما يحد ذلك لا
يخفى ان في مثل لا اله الا الله المفهوم هو ان الله الآلهة ونفي الالهية لغير المنطوق

وفى انا

وفى انما الاعمال بالنيات في الغاية نفيه المفهوم نفي اى لا عمل به دون النية
ولا عالم بخبر زيد كذا في شرح الشرح واقول قد اضاف وكذا يجيئ في الشرح
مناسبة للمتن والاصوب في تقسيم مفهوم الحصر المراد هنا ان يعتبر بالهام ما
ذكره وهو ما يكون الحصر مستفادا من التقديم حتى يتناول جميع صور تقديم
ما هو حقه التأخير على ما عرف في علم المعاني وفي قوله المفهوم هو ان الله آلهة
ونفي الالهية الغير المنطوق والا لانه على وجوه من الحصر هنا مقدر تمام مثل
الوحدة والاعيان والعز ان قيل المفهوم هو ان الله موجود والمنطوق
نفي الوجود من غيره من الالهة ولو ضح ذلك انه متعرض في بحث الاستثناء
انه لم يتحقق في الاستثناء الا الحكم واصل ما سلف كلام في كلمة التوحيد واما من
كلمة التوحيد مشتركة الاثلثة اذ المعنى في الاول نفي الوجود من الالهة الخارج
منها الله وفي الثاني الاقرار بالمشتركة الخارج منها الثلثة فتامل ثم قال واما بعض
ما ذكره الآمدي كالتخصيص بالاوصاف التي تطرأ ويرد الكمفهوم الاسم
المشتق الدال على الجنس مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام فراجع الى مفهوم
الصفة اذ المراد بها ما هو اعم من النعت النحوي وما يجب التنبيه له ان
المراد بتخصيص الوصف ما يفيد نفيض الشيء وقصر العام على البعض لا مجرد
ذكر الصفة للموصوف فلا يرد ما يكون للمدح او الذم او تاكيدا ونحو ذلك على ما توهم
صاحب التنقيح اقول ومما يجب التنبيه له ان مفهوم الصفة يجري في تخصيص
العام كما ذكره وفي تقييد المطلق ايضا كما في قوله فتحرير رقبة مؤمنة وان الصفة
لما كانت متناولة للمدح وغيره على ما ذكره كان كون الصفة مخصصة بيان
خارج لان الصفة نفسها على ما صنفه الشارح سابقا وكان مفهوم موافقة

في شرح الشرح هذا فكى انه لا يشترط في مفهوم الموافقة الاولوية بل يكفي المساواة
وقد سبق خلاف ذلك وما ذكره العلامة من ان المراد انه يكون مفهوم موافقة
على تقدير الاولوية واما على تقدير المساواة فلا مفهوم موافقة ولا مخالفة فبعيد
اقول يمكن ان توجه ما سبق من انه يشترط في كون مفهوم الموافقة معتبرة
بحجيته على عدم المساواة ولا ينافي ذلك ما ذكره هنا من انه على تقدير المساواة
يتحقق مفهوم الموافقة او لعله غير معتبرة الظاهر ما ذكرنا لانه في صدد التقسيم و
استخراج تعريف كل منها منه لانه حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا
واثباتا او لا والاول مفهوم الموافقة هذا لكن لحق ما ذكره وقد اوقد
اشتهر في تفسير المفهوم مطلقا ان يكون مدلولا للفظ مستفادا منه وفي صورة
المساواة لا فهم ولا استفادة من طريق المفهوم بل لو فهم كان بالقياس و
الملاق المفهوم على مفهوم اللقب مثلا انما يكون عند من قال به وعند الاخرين
تسميته بالمفهوم بحرد الفرض على زعم الخصم فتامل ويمكن ان يقيد في توجيه
الشرح معناه انه ليس مفهوم مخالفة بل لو كان مفهوما من اللفظ كان مفهوما
من اللفظ كان مفهوم موافقة لانه مفهوم موافقة في الواقع فان وجه
الدلالة فيه ان للصفة فائدة كحكم اقول الظاهر من لم يقل بالمفهوم يقول لا يحصل
ابدا العلم بشرط وهو انه لا فائدة للتقييد سوى تخصيص الحكم والجواب ان
التفتيش يوجب الظن في بعض المواضع بان ليس له فائدة سوى التخصيص
والظن يكفي في مدلولات الالفاظ على ما عرف في مبادي اللغة ان يخالف المنطوق نعم
لا يخفى ان هذا من قبيل مفهوم الشرط وكان الضرب لا يوجد او يحصل في
غير المنطوق الذي كان تجاه النائل وكذا الحكم الذي يذهب من مفهوم الصفة

بخاص دون الصفة الا انك قد عرفت ان مرجع الكل الى الصفة معنى
ما نقلنا من الامام في البرهان ان جميع جهات التخصيص راجعة الى الصفة
فان المحدود والمعدود موصوفان بعددهما وحدهما ويقس عليهما البواقي
كذا في شرح الشرح اقول فيه بحث اذ سيجيء ان مفهوم الشرط اقوى من مفهوم
الصفة فلا يصح ان يكون مفهوم الصفة قال به وقد قال به بعض من لا يقول بمفهوم
الصفة ولا يذهب عليك ان هذا الكلام يمكن ان يحمل ان مراده من مفهوم الصفة
ما يكون مفهوم صريح الصفة فانهم فرقوا بين ما مفهوم صريح الصفة وبين ما
يرجع اليه كمفهوم الشرط فان بعض من قال بمفهوم الشرط وهو مفهوم الصفة
معنى انكر مفهوم مفهوم الصفة فلعل من ذلك انهم لم يريدوا بمفهوم الصفة
ما يتناول مفهوم الشرط فتدبر ان ابا عبيدة هو معمر بن المثنى صرح
به كذا الامام في البرهان والمنقول ما قال الامام الا ان المشهور من ائمة اللغة
ابو عبيدة القاسم بن سلام على ما ذكره الآمدي في الاحكام كذا في شرح
الشرح وقيل قال الامام في البرهان ان القائل ابو عبيدة على صيغة التأنيث
التأنيث وهو معمر بن المثنى ولا منافاة بين الروايتين لجواز ان يكون كل
منهما قايلا به لكن وكلام الامام في معرفة المسالك لا يثبت مفهوم شيء من
اللغة فان قلت ما الفرق بين ان يكون المسئلة اجتهادية وان لا يكون كذا
بين ان يكون الامام مجتهدا وان لا يكون قلت هذا ليس اجتهادا في الاحكام
الشرعية بل نظرا واستدلالا في المباحث اللغوية وحاصل الجواب ان المنع
لا يضرنا لانا لا ندعي القطع بمفهوم الصفة بل الظن وهو حاصل بقولهما او
من ائمة اللغة سواء استند قولهم الى الاجتهاد او سماع او غير ذلك

كاكثر الملفات فيتبع بان المراد لا يثبت بعضهم شيئا مما الملفات بالاجتهاد او قول
في هيهنا شئ وهو انه لو صح الحمل لقول الشافعي بمفهوم الصفة حق وكان ذلك
ما حصل بالاجتهاد كان المجتهد مقلد المجتهد اخر في اجتهاده وذلك خرج عن
متأمل ولنا ايضا انه ثبت بدليل التنبيه والايماء فان قلت كيف ذلك مع انه
تقرر ويجئ ايضا انه لا يثبت اللغة بالقياس والترجيح بالسبب فعلى هذا فانما
سوى النقل والاستقراء قلت الظاهر ان هنا يرجع الى الاستقراء ايضا كما في
الجواب عن الدليل الثاني ثم لا يخفى ان الاعتراضين الذين يرد بهما على
الوجه الثاني والثالث ولو سلم العموم في بعض الصور وذلك كالوقف
في الشافعي معودا فانه ورد مع صحته ما ليس معمولا وكنا قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق فيوهم بتوهم انه لم يرد النهي عنه خشية الاملاق فلا
نزاع فيه وكونه ثبوت الحكم في المسكوت بطريق الاولى يقتضي انه كان فعل الحكم
العموم وكان بعضا يجانس على النزاع اذ كان مفهوم الموافقة فتدبر
والاولى ان يتمسك في شرح الشرح ظاهره جواب عن تقرير الامام لكنه يمكن
تطبيقه على التقرير السابق ايضا وحاصله انه ان اراد باختصاص الحكم بالمذكور
دون المسكوت ان الحكم النفي المعرف بالمفهوم يختص به بمعنى انا حكم
السائمة مثلا ولم يحكم على المعلوفة فلا نزاع فيه وان اراد ان يتعلق الحكم النفي
وهو النسبة الواقعة نفس الامر العيني بالثاني يختص بالمذكور بمعنى ان
الزكوة واجبة في السائمة ليست بواجبة في المعلوفة فهو اذ غاية الامر
الحكم بالوجوب فيها ولا يستلزم الحكم بالعدم لجواز ان يثبت نسبة ولا الحكم
بثبوتها وحاصله تسليم اختصاص النسبة الذهنية دون الخارجية وتحقيق

مثل ذلك مرارا اصحر بها في تحقيق الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
لكن لا يخفى ان هذا انما يصح في الاخبار دون الانشاء اذ ليس للنفس متعلق
هو خارجي الا ان يأول بالجزء من هيهنا يذهب الوهم الى ان المراد بالمتعلق
هيهنا طرف الحكم كالسائمة مثلا على ما سبق من ان متعلق الذكر النفسي هو
الطرفان فيصح فيها جميعا ولفظ فيه في قوله عدم الحكم فيه اي في المتعلق انما يجر
به ذلك ثم وجه الاولوية ان كلام المستدل ظاهر في ان المراد اختصاص الحكم لا
يذهب الوهم الى ان لفظ السائمة يتناول المعلوفة فلا معنى للاستثناء او لا
يمكن من قوله ان هذا انما يصح في الاخبار دون الانشاء بانه اراد متعلق الحكم
في الانشاء مثل الوجوب في الايجاب والحرمة في التحريم وتقريره في الانشاء
ان يقال ان اراد به اختصاص الحكم النفسي الذي هو ايجاب زكوة الغنم السائمة
في هذا الايجاب المخصوص فلا نزاع فيه وان اراد به اختصاص متعلق ذلك
الحكم كوجوب الزكوة فكون الكلام مفيدا لذلك الاختصاص ممنوع بل هو عين
النزاع اذ لا يلزم من افادة الكلام اختصاص هذا الايجاب المخصوص بالسائمة
نفي الوجوب عن المعلوفة اصلا في هذا الحكم لم يكن ذلك بها واجبة
مطلقا حالا بالبراءة الاصلية بل لعلها واجبة بغير ذلك الحديث ولو سلم فلا يفيد
المطلوب وهو القول بالمفهوم اذ استفادة ذلك حينئذ بالبراءة لا بالمفهوم اقول واما
التوجيه الذي ذكره من جعل المتعلق طرف الحكم فيصح في الخبر والانشاء معا فتى غاية
الفساد وذلك لان المذكور هو السائمة على ما اعترف به فكان اختصاص النفي
به فالصواب ما ذكرنا سلمناه لكن لا نم فهم منه الفرق بين الحالين ان
في الجواب الاول منع فهمه منه مطلقا بل انما فهم من الخارج وفي الثاني سلم فهمه

منه في محله لكن لا من طريق المفهوم بل من جهة الاصل وهو ان الاصل
قبل استغفار النبي ولم يثبت ذلك فيما فوق السبعين فيبقى على ما كان
اقول ويمكن ان يقال ايضا فهم المفهوم هنا من جهة خصوص المادة لا من جهة
دلالة اللفظ وصيغته وهو المتنازع فيه ويمكن تطبيق الجواب الاول على ذلك
فتدبر واما الجواب الثاني من التسليم وعلى سبيل التنزل لان الحق
ان الآية ظاهرة الدلالة على عدم ارادة خصوصية العدد وانه تعالى لا يغفر
لهم وان استغفر لهم مرارا غير محصورة فمثار خفاء النزاع على تقدير
التسليم لا في الوقوع هذا واعلم انهم اختلفوا في مفهوم العدد وقال الامام
بحق التفصيل وهو ان العدد ان كان علة الحكم فالتعليق به يدل على ثبوت
الحكم في الزائد دون الناقص لوجود العلة وهي تلك الطوعية لا في الناقص
كانتفاء النجاسة بالقلتين يقتضي انتفاءها بالاكثر منهما لا بالانقص وان لم
يكن علة فالحكم ان كان حظرا او كراهة فكذلك كتحريم جلد مائة على القاذف
يقتضي حرمة ما فوق وكراهة غسل اعضاء الوضوء اربع مرات يقتضي كراهة
الزائد وان كان ايجابا كوجوب خمس صلوات او اباحة كاباحة نكاح الاربع
او ندبا كالتصدق بدينار في وطي الحائض دل على ثبوت مثله في الناقص دون
الزائد وفيه ان فيه تسليم ان العدد بذاته لا يدل على شيء من ذلك بل الدليل زائد
ثم لا يخفى ان المص ذكر مفهوم العدد في الاجمال ولم يذكره في التفصيل ومفهوم
انما وهو بالعكس   واستدل ايضا اقول فيه نظر لان هذا جار في مفهوم
اللقب ويمكن الجواب بان تكثير الفائدة انما يكون مطلوبا لو لم يفض اغلاق العقلاء حقا
للعصر اليه لو لم يكن ههنا مانع آخر من افادة الكلام الحصر ما سبق ذكره على

نفي مفهوم اللقب مانع منها ولا مانع هنا لان اولة نفي مفهوم الصفة ستبطل
ومن جملة ذلك النصوص الواردة على الادلة التي شبهها بالترجيح حكم لا
يتم دليل على بطلانه لجريانها في صورة قيام الدليل على بطلانها فتأمل
فيتبع المقاصد والحكم اي فيتبع الاغراض والعلل الغائية في الواقع من
الافعال الاختيارية وذلك لتقدم العلل لكونها دواعي حاملة على مصالح
وفوائد وجواب الجواب   واستدل لم يصرح بتزييفه على ما هو دابه وقد
زيفه الآمدي بانه لا يلزم من عدم دلالة السمع على نفي الطهارة فيما دونهما
حصول الطهارة قبل السابقة لجواز ان يثبت النجاسة بدليل آخر فانه قيل
هذا انما يتم في الرضاع بناء على ان الاصل عدم التحريم واما في الاناء فالاصل
الطهارة ما لم يظهر دليل النجاسة والاصل عدمه قلنا الدليل القاطع قائم
وهو الاجماع على التنجيس بوصول النجس فاذا لم يدل المورد على النفي فيما دونهما
بقي ما كان ثابتا من النجاسة وعدم التحريم حتى يظهر الدليل كذا في شرح الشيخ
اقول يمكن الجواب عن الدليلين بان هذا الفهم انما هو بخصوص المادة حتى
يلزم تحصيل الحاصل لا من دلالة اللفظ عليه ولهذا لو قيل بعشرة يلزم
اشتراك الخمسة مع العشرة في الحكم   فكان يجب ان لا يختلف فيه اقول
فيه نظر اما اولا فلان مفهوم الموافقة لا يختلف فيه فيمكن دعوى التواتر فيه ولو
نا بعض الا ان يحمل الدعوى على نفي مفهوم المخالفة وهو الظاهر من الادلة واما ثانيا
فلان المخالف اعظم من لم يبلغه التواتر واما ثالثا فلان لقائل ان يقول
ان حكم على نفي المفهوم اما خطأ ولا من ... لان اللغات لا يستقل فيها العقل
اثباتا ولا نفيا واما رابعا فلان الدليل يجوز ان يكون

سمعا بخبر المعصوم في التواتر والاحاد فان الدليل المسمع غير منحصر
في الخبر بل يحتمل ان يكون اجماعا او استقراء كما في العلم بنوع الفاعل و
نصب المفعول ويعامر فان فلعله في دفع الاضطر تنقل الى ما لم يبلغ اليه الاجماع
فانه اما بالخبر الواحد او المتواتر وكذا فيما لم يبلغ اليه الاستقراء قلت
التمسك بالمفهوم ما خلى الاجماع وكان الاجماع معلوما باستقرائه وكذا المقول
على التمسك هو المستقري وهذا كاف لنا في ثبوت المفهوم في الجملة ولا ثبت
مطلوبكم وهو نفي المفهوم مطلقا بعدم التواتر في خبر واحد انما اقول السبكي المراد
بادلة الاحكام الادلة الجزئية التي نصبها الفقهاء على المسائل الفرعية الفقهية
كدليل وجوب الصلوة لان الدليل الظني لا يعتبر انما هو في المسائل الاصولية
دون الفرعية وقد صرح به لكن في الاستدلال على المراد انه لو لم يكف الظن في
المسائل لم يمكن العمل باكثر الادلة الاجمالية للاحكام التي هي مسائل الاصول
ككون الامر للوجوب والنهي للتحريم مثلا وذلك لان اثبات امثال تلك المسائل
المتعلقة بها لا الا انما لا يمكن بادلة قطعية لا تفي في مفردا انما يدل على ان
المراد الادلة التفصيلية تمكث يمكن ان يكون المراد ان التواتر لم يقع في مثل كون
الامر للوجوب وكون النهي للتحريم وان وجد التواتر في كون الكتاب حجة
وكون السنة حجة فالامر في مقابلة ذكر الاجمال اي كون الكتاب والسنة
لا بمعنى الادلة التفصيلية الفقهية التي استعملها الفقهاء في حصول مسائلهم
فتامل فان وجوب الزكوة هو نفس او حيث اقول لا يذهب عليك ان
هذا الكلام من المص في المنتهى مرجح لما حققه الشارح في بحث الوجوب من
الايجاب والوجوب واحد بالذات متغايران بالاعتبار فهذا الكلام

من الشرح وان كان مخالفا لما حققه ما اقتضاه كلام المص فلا يطلع الشرح في توجيه
كلام المص من تلك فتذكر فمقتضى وجوب الزكوة فيه اقول فيه بحث
اذ لا يلزم انتفاء وجوب الزكوة للامر والايجاب لا مطلقا فانه فصل على الا
عدم الوجوب فاذا لم يثبت وجوبه لهذا الايجاب بقي على ما كان عليه في
الاصل اذ هو عدم الوجوب قلت اولا ان هذا لا يجري في صورة الاباحة
اذ لا يصلح ان يبقى الاصل عدم الاباحة الا ان يقال يصح ان يبقى الاصل عدم
الاباحة الشرعية لا بان كان واجبا او حراما بل بان كان مباحا اصليا
كما ذكرنا شرحا اذ الاصل في كل شيء عدمه والاصل عدم دليل آخر على الوجوب
لم يتوجه النقض على الجواب وثانيا ان اثبات هذا الحكم بالاصل لا بالمفهوم اذ
لولاه لكن حقا وهذا الفرق واثبات احد حاصل الآخر ويمكن ان يجاب بان
مراد المجيب انه انتفى هذا الوجوب اللازم من هذا الايجاب المخصوص
اذا كان عنه وصار الحاصل ان التخصيص المراد بالمفهوم تخصيص الحكم بالشيء
دون متعلقه وقع تطبيقا في الظهور ما اورد عليه الشارح ما يرجع الى نفي المفهوم
للامر به ان ليس النزاع في تخصيص الحكم بالشيء بل انما النزاع في تخصيص
متعلقه فتامل بل الجواب على الصواب ما في شرح الشرح ان يلتزم عدم النزوة
من الجزء والاستثناء ونفي المفهوم في بعض المواضع بمعونة القرائن كما في قولنا
في الشام الغنم السائمة لا ينافي ذلك وان الشارح كابر في دعوى الحكم في
وانما لم يجز ذلك في شرح الشرح لاختصاره ان اذا كان وراءه وان
مفهوم الموافقة في منافاة المفهوم للمنطوق كان عدم صحة عيناه من البداهة
المفتقر الى البيان او عكس المنافاة في مفهوم الموافقة على ما تشير به لفظ الظهور

كونها اشارة الى قوله لا انقل الحاف واضربه يمكن تقرير الوجه الاول بحيث
فانه بيان لا امتناع ان يقال اذ ذكرة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعا او
متفرقا بان يقول اذ زكوة الغنم السائمة او زكوة الغنم المعلوفة بناء على انه لا
ينبغي له ذكر قيد السائمة والمعلوفة فائدة لا بيان الناقلة في مثل لا تقل له اف
واضربه ثم يمكن تقرير الوجه الثاني وهو لزوم التناقض على وجه يجري في
مفهوم الموافقة بان يقال ان مفهوم لا تقل له اف وهو حرمة الضرب يناقض
منطوق اضربه وهو جوازه ان يقال له اف يناقض منطوق لا تقل له اف وانما
جرى الشارح على ذلك اتباعا للمتن لان قوله للتناقض وان امكن اجراؤه في
مثل لا تقل له اف واضربه لكن قوله لعدم الفائدة انما يجري في اذ زكوة الغنم
والمعلوفة فلنتأمل اقول الوجه في توجيه الكلام ان يحمل قوله وانما لم يجز
ذلك اعادة لللازمة بعبارة اخرى يستدل عليها بدليل آخر بعد تمام
الدليل الاول ومعنى قوله وانما لم يجز ذلك انه انما لم يصح ان يقال اذ زكوة الغنم
السائمة والمعلوفة فيكون قوله لم يجز بمعنى لم يصح هذا بلا نقل لما صح والحفظ
ذلك اشارة الى ما مثل لما صح وكان المراد انما لم يجز معنى لم يصح ذلك مع تقرير
صحة القول بالمفهوم وقوله لجواب لانه انه كمفهوم الموافقة جواب عن
الدليل الاول لللازمة وتقريره انه قياس مع الفارق وذلك لان مفهوم
الموافقة قطعي وذلك ظني فلا يلزم منه التناقض لعدم التناقض بين القطعي
والظني واما مفهوم الموافقة فيلزم منه اعتبار المفهوم التناقض بين القطعيين
وانه غير جائز فلا يلزم من عدم اعتباره ذلك عدم جوازه هذا وقوله واما ما
ذكرت يجري في الدليلين الاصل بين لا اثبات اللازمة ولا يخفى على التقابل

لطف هذا التوجيه وقيل لتوجيه الكلام ان المراد بالقيدين هما اف
واضربه لان في كل من المعقول والمنطوق نوع تقييد للفعل والمطوف عليه
وهو لا تقل ويدفع بمنطوق كل منهما مفهوم الموافقة للآخر فان تحريم
التأفيف يحذو تحريم الضرب واباحة الضرب يحذو اباحة التأفيف فلا
ينبغي له ذكرهما فائدة لان فائدة التقييد المفهوم وقوله يكون مثبتا نحو ذلك
اذ زكوة الغنم السائمة اي البيان فيه اشارة الى ايان وجود علة حكم الاصل
في الفرع وهو علم فائدة ذكر القيدين فيهن السائمة والمعلوفة واذا تحقق
في الفرع علة الاصل ثبت حكمه فيه وهو عدم الجواز اقول بل فيه تأمل في توجيه
الكلام ما استغنى عن ذلك الوجه المشتمل على التكلف والتعسف الى ما لا يخفى
على الناظر فيه فتدبر لزم التعارض منه المخالفة انه ناظر لجواب الثاني
بعد التقرير ظ واما انه ناظر الاول فاعلم لعله ان يكون في توجيهه وحاصله
احدهما وهو المستفاد من شرح الشرح ان المراد من التعارض مطلقا التقابل
وذلك بان يكون مقتضى احد الدليلين مخالفا لمقتضى الآخر وان كان احد
المقتضيين يثبت بعض الآخر اذ لا شك ان يجوز التقابل والتنافي بين
الدليلين خلاف الاصل وثانيهما انا نقول الكلام الى صورة يكون الدليل المخالف
للمفهوم ليس قطعيا بل كان ظنيا وح يلزم التعارض ويكفي لزوم التعارض
في الجملة ولو في صورة واحدة لعدم القول باستلزم ولا يخفى ان الوجه الاول
عن مستفاد من تقرير الشرح ثم يمكن تطبيقه على الوجه الثاني وذلك لان الجواب
الاول ناشئ عن خصوصية المثال فاذا لم يقيد الكلام بمثل فيه مخالفته
في الجملة انتفع فان انام ما انه شرح الشرح يعني ان دليلنا على نفي المفهوم

بان ثبوته قد يفضي الى خلاف الاصل وهو التعارض بمعنى التقابل في الجملة
لا بمعنى تقابل الدليلين المتساويين في القوة حتى يرد منع لزومه وكلما
يفضي الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبة الى ما لا يفضي اليه لعدم ثبوت المفهوم
وكل مرجوح هو منتف ما لم يكن دليل عليه صحيح فان عجز الخصم عن اقامة الدليل
على ثبوت المفهوم فقد سلم دليلنا عن المعارض وان اقام كان دليلنا معارضا
والمعارضة لا تقدح في صحة الدليل نعم يمكن ابطال هذا الدليل بعد تسليم ان
التعارض بالمعنى المذكور خلاف الاصل بان الافضاء الى خلاف الاصل في الجملة لا
يقتضي الا المرجوحية في الجملة وهو لا يقتضي الا الانتفاء في الجملة وهو لا
ينافي ما ندعيه من الثبوت في الجملة اقول يستفاد منه ان الخلل الايراد الاول
بالتوجيه الاول الذي ذكرناه ظاهر عبارة الشرح لا ينطبق كيف ولو قبل اراده
من التعارض ذلك فيمكن ذلك حينئذ في التقرير الاول في الشرح واما ما اورد
على هذا الدليل ما اشار اليه بعد تسليم فانما يتجه لو وجه هذا التوجيه لا
على ما ذكرنا من التوجيه واما ايراد الاخر فيمكن ان يجاب اعتبار وقوع المفهوم يفضي
الى خلاف الاصل في بعض الافراد كما ذكرنا لا المذكور واعتبار وقوعه يفضي الى خلاف
الاصل في بعض الافراد كما قال الا ان يكون اعتبار لوقوعه في فرد واحد صحيح
لا يعتبر الا الدليل ولا يتوهم ان المفهوم يعتبر بعض افراده دون بعض بل المعتبر
في كل الموضع لان مقتضى دلالة اللفظ فقط ولكن قطع النظر عن خصوصية المادة
غاية الامر انه قد لا يعتبر في بعض المواد لمعارض راجح بمعنى انه لا يعمل به لان اللفظ
عن دالة عليه اذ اثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط حتما وان كان لا
لازما للشرط المطلق الشرط لكن منعت ان الجملة الشرطية لا يدل عليه بل على

على ان الاول منتف اذا انتفى الثاني دون العكس لان الاول ملزوم والثاني
لازم فقد ذكر المصنف في شرحه للكافية عند تقدم كلام الحاجب انما يلزم سببية الاول
سببية الثاني ان المراد بالمسبب والسبب الملزوم واللازم اقول فكان في قوله
الشرط اذا اثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط ابدا اي لكن فيما يلي
وانما يبقى اي المذكور بعد كلمة ان ونحوه شرطا لايقاع الحكم لا لثبوت الحكم
فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاع الايقاع وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع و
مرجعه الى الاختلاف حتى ان اثر الشرط في منع السبب او في منع الحكم فقط يعني
ان الشرط كدخول الدار هو شرط الحكم فقط كالحرية في قولنا ان دخلت الدار
فانت حر حتى يلزم من انتفاء الدخول انتفاء الحرية او شرط السببية وهي ايجاب
الحرية وايقاعها والحق هو الاول للقطع بانا اذا قلنا ان دخلت الدار فانت
حر فان الدخول شرط لوقوع العتق لا ايقاعه الذي هو يوقف بنا بالتنجيز
او التعليق كذا يستفاد من شرح الشرح اقول وما ذكره من قوله ومرجعه
الى الاختلاف انما يتجه اذا كان الكلام في الانشاء لكن الظاهر ان كلام الشرح
لان الاعلام والوقوع ظاهر وح كان ينبغي ان يقال لو كان شرطا للايقاع
يلزم الالتفات الى التصديق والاذعان ومن البين انه ليس كذلك وح كان
شرطية اخرى فتدبر وقد اعترض عليه بانه لا يتبين آه فان هذا لا يقدح
الدليل المذكور لانه قال اذا ثبت كونه شرطا آه فاذا استعمل للسببية لم يكن لما
نحن فيه على هذا كلمة ان ونحوها وصفت للامور الشرطية والسببية
لم يدل على خصوص الشرطية حتى يحصل المفهوم ولو فهم الشرطية كان ذلك من
خارج لا من الادوات اللفظ لعدم ان المفهوم كان من قبيل ما يحصل بدلالة

اللفظ لغة فتامل اما ان قلنا بالاتحاد ففيه نظر لكن اذ لم يثبت ذلك من خارج
وهو كون السبب واحدا او كون الاصل عدم تعدد السبب الا بدلالة اللفظ
ولم يوجد الكلام فيه وفي الغاية الظ انه اراد بالغاية الراجح مطلقا سواء
جاز الطرف الآخر ام لا وقد يجاب عن الآية بوجهين احدهما ان
التقييد بذلك لان الآية نزلت في هذه الواقعة وثانيهما ان فيه تحريكا لحمية
المولى بانه اذا اردت الفقه فالمولى احق بذلك وقد تم الكلام
في الاخر بقي اعتراض وهو اعتراضه على قوله لو قد شده يعني سلمنا ان ما بعد
الغاية لو دخل لم يكن الغاية آخرا لكن النزاع في نفس الغاية كرواية حتى تغيب
الشمس ونفس المرفق هل يلزم انتفاء الحكم فيه ولا معنى لمفهوم الغاية سوى
انها لا تدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عنه تحقيقا لهما او لكن عبارة الآمدي ان
مفهوم الغاية نفي الحكم فيما بعد الغاية كذا في شرح الشرح اقول فان قلت لا
حد ورد لهذه المواخذة اذ كما صح ان يقال ما بعد الغاية كان خارجا عن
ثبوت الحكم له والا لم يكن الغاية غاية كذلك نفس الغاية مثلا نفس المرفق
لا يجب غسله لان الغاية خارجة عن الشيء فلو وجب غسل المرافق ايضا لم يكن
المرافق غاية الى غير ذلك قلت لا يجب ان يكون الشيء لانا نقول لم يكن للغاية والكلام
فيما ملك الغاية والآخر كالطلق في الطرف خارج من الشيء كذلك مطلقا على الحلق
الذي ينقطع الجهد كما في اول الابتداء الخ
وكلمة الى التي للغاية مستعملة في المعنيين فالكلام في ان الآخر بالمعنى من
المعنيين هذا او كما سلف من ان هذا انما يستقيم في لفظ الآخر ولفظ
الغاية وكلمة الى التي للغاية وانتهائها ان يكون منتهيا بالشيء خارجا عنه جزءا

واما كلمة الى التي لم يكن ما بعدها خارجا عما قبلها في جميع ولبث
للغاية فكان خارجا عما نحن فيه ثم اقول بقي شيء وهو ان قد لنا صوموا الى
ان تغيب الشمس انما تم ولانه على ان غيبوبة الشمس انقطع الحكم النفسي
كايجاب الصوم هذا الايجاب واما ولا النزاع انتفاء الوجوب فيه مطلقا
فغير تم وهذا نظير لا ما في مفهوم الصفة فتذكر وقيل التقييد خلافا في اقوال
قد مر عن الشارح ان دلالتها والا بالمفهوم لا المنطوق ولعل القائل بهذا الكلام
ممن يقول بان دلالتها والا بالمنطوق وذلك لا خفاء ان يكون الدليل
منطوقا او مفهوما قد يختلف بالاعتبار والحاصل ان منع القياس اقول
هاهنا بحث اذ المعتبر في القياس مساواة فرع الاصل فيجوز اجتماع القياس
مع مفهوم المخالف اذ ليس بشرط في المفهوم سوى ان يكون الحكم بما عدا المذكور
لا يكون راجحا او مساويا بالمذكور على ما يدل عليه التعريف الذي مر فتذكر
واما في شرح الشرح حيث قال فقد علمت ان شرط مفهوم الموافقة الاولوية ولا
يكفي المساواة ولو صح ما ذكره هاهنا من ان القياس مستدعي المساواة فاذا
حصل المساواة ولزم ثبوت الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة لكان كل قياس
مفهوما او الثابت هو ثابت بالنص ولزم رفض كثير من القواعد ثم اقول
في جوابه مراد الشارح انه لو ثبت بالمفهوم لكان بمفهوم الموافقة لا بمفهوم المخالفة
لانه ثبت بمفهوم الموافقة في الواقع وقد مر مثله فتذكر واجيب ايضا في
بعض شروح المنهاج بان المراد المحقق بمفهوم الموافقة هاهنا فهم موافقة
المسكوت للمذكور في الحكم ولو بالقياس لانها مستلزمة الى النص بعد
ذلك لان القضية تو لا بد الحكم في الفرع للقياس فالمعنى ثانيا الشارح

دل القياس على ثبوت الحكم في الفرع على وجه يفهم منه مفهوم موافقة حكم الفرع
لحكم الاصل فان قلت يحتمل الولاء الذي يراه السؤال غاية ما ذكرتم ان كل الولاء
للمعتق وهذا لا ينافي كله او بعضه لغير المعتق لجواز اشتراكهما في اضافة الكل
اليهما والجواب انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت لغيره وكان الكل
ثابتا للمعتق جزءه لزم امتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فتعين ان ليس بعض
الولاء للمعتق وقد كان الولاء له فان قيل هذا انما يتم لو كان الولاء المعتق
مغاير الولاء جزء بحسب الوجود وهو مم لجواز ان يكون تغايرهما بمجرد الاضافة
فلا نسلم ان الولاء الذي لغير المعتق ليس للمعتق فلا يمكن ذلك كان فيه
مثل قولنا ملكية الدار لزيد وهو ان انكر اشتراك زيد وعمرو في ملكية الدار
لكنه ظ في استقلال زيد بالملكية مثل ما ذكرنا في الولاء كذا في شرح الشرح وهو
مبني على انه جعل قوله وذلك كما في ملكية الدار لزيد في موضع الدليل
قوله لا يمكن معطوفا عليه اي لا يمكن ان [illegible] كذلك وذلك مثل قولنا ملكية
الدار لزيد فيستنبط منه علية قوله لا يمكن وذلك كان [illegible] احتمال الاطلاق
[illegible] قوله وذلك كما في ملكية الدار لزيد من تتمة السؤال يعني في هذا المثال
يجوز الاشتراك في ملكية زيد وعمرو ومع هذا يصح هذا التركيب وذلك
التغاير بين ملكية زيد لها وملكية عمرو لها بمجرد الاضافة ويجوز ان يشترك
اثنان في اضافة شيء واحد اليهما وقوله بانه ظاهر دليل قوله لا يمكن وجوابه
وتقريره ان ما ذكرت من المثال انما ظاهر في الاستقلال وان احتمل
الاشتراك احتمالا مرجوحا وقوله لما ذكرنا يحتمل ان يكون متعلقا بكونه ظاهرا
في الاستقلال على ما مر تقريره مفصلا وتوجيهه انه لم يكن التغاير الا

بالاضافة

بالاضافة لكن الحكم على الولاء بالايجاب الكلي يقتضي ثبوتها بجميع الاعتبارات
والاضافات للمعتق لانه المتبادر من التركيب ويحتمل ان يكون متعلقا با
لامتناع اي امتناع الشركة وان لم يثبت بالدليل الذي ذكرنا في الولاء
يجري مثله هنا بناء على ما ذكرت من جواز ان يكون التغاير بمجرد الاضافة
فلا يلزم من ثبوته للمعتق نفيه عن غيره لكن يثبت عدم الشركة بما ذكرنا
من ان هذا التركيب ظاهر في الاستقلال هذا لكن يتوجه على السؤال
وهو قوله لا يمكن آه على هذا التوجيه ان ملكية زيد للدار صفة قائمة بزيد
بالقياس الى الدار مغايرة للصفة القائمة بعمرو ضرورة تغاير الصفتين بتغاير
المحلين فجوابه الثاني كانه جواب على سبيل التنزل والظاهر انه لهذا لم يجعل
المثال من تتمة السؤال بل تتمة كلام المجيب نعم لو قال وذلك كما في الدار
لزيد لكان له وجه [illegible] ان ملكيته لزيد ملكية لعمرو فتنبه لكن
عند التحقيق فتامل مفهوم حصر ان [illegible] الوصف واعلم ان ائمة المعاني
صرحوا بان تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر مطلقا وصلوه انواعا منها
ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل كالمفعول والحال والتمييز عليه ومنها ما يحصل
من تقديم الفاعل المعنوي نحو انا عرفت وهو لا يعرف على خلاف
في الاخير ومنها ما يحصل من تقديم المسند على الخبر نحو تميمي انا والمعلم لا يعول
بالجيد [illegible] منها المبهمات كثير من المواضع لغير الحصر [illegible] بذلك في شرح المفصل
وهذا انما يكون فائدة لو كان الحكم بافادتها الحصر كليا اما اذا كان مطلقا
فلا كما هو مفهوم الصفة [illegible] التفصيل موضع ما مر ومنها ما يحصل من حمل
تقديم الصفة على الموصوف [illegible] على ان يكون [illegible] والوصف

حبر اعنه والشيخ عبد القاهر قال بافادة الحمل بالحصر ثم عكس هذا
الشيخ يفيد الحصر في زيد المنطلق وزيد مفيد للحصر على ما صرح به صاحب
المفتاح وغيره لكن الحصر في الكلام مثل العالم زيد ولم يعتبر عكسه ثم لا
يذهب عليك ان الذي يذكره يجري في مثل الرجل عمرو بان يكون الخبر
المؤخر حينئذ لاتقدم من المبتدا دون وصفه اقول ينبغي ان يراد بالوصف
في كلام الشارح ما ثبت وله هذه الصورة ولهذا اتى في شرح الشرح بما هو
بعض الوامه وهو ان يعرف المبتدا بحيث يكون نكرة العموم سواء كان
صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان
علما او غير علم مثل العالم زيد والرجل عمرو والكريم في الوجود الاشرف من
قريش وصديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني متمسكا باستعمال
الفصحاء ولا في عكسه اعني مثل زيد العالم حتى ان صاحب المفتاح المنطلق زيد و
زيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان
الظاهر في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابيات مانعا واتحاد الجنس بزيد
بحسب الوجود وهو معنى الحصر لا يصح الجنس هو الحقيقة الكلية اقول
ان اريد بشرط الكلية ثم كذب الاخبار عنها بانها زيد لكن لا نم ان الجنس
هو الطبيعة الكلية لا بشرط شيء من العوارض حتى يعم هذا الاشتراك وان
اريد بوصف الكلية اي ما يعرضه الكلية في نفس الامر كذب الاخبار عنها
بانها زيد وما سبق مثل ذلك من الشارح لم يتعرض له هنا المطابق جميع
الجنس مطلقا اي جميع افراد الجنس وفيه انه يحمل كونه لما يصدق عليه الجنس
في الجملة فيكون للعهد الذهني اقول يكفي ان يكون بناء الكلام على ان الحمل على

على بعض

على بعض دون بعض ما توهم الترجيح بلا مرجح على ما هو المشهور وقد صرح صاحب
المفتاح في المقام الخطابي بمعنى المنقول في شرح الشرح اشارة الى ذلك و
يحتمل ان يكون بناؤه على توهم ان الحمل على العهد الذهني مستلزم لحمل المبهم
على المبين كما ان حمله على الحقيقة مقتضى لحمل الكلي على الجزئي ولا يخفى ما فيه
فتدبر ووقد توجيهها اي على الوجهين اي في صورة التقديم الوصف
مبتدأ محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني في صورة
التأخير وصحيح محكوم به فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف في
هذا عارض للذات المخصوصة وبهذا القدر يندفع الدليل لان اتحاد زيد ب
الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارضه له فانه لا
يمنع اشتراك الموصوف به واتحاد كل منهما بحصته منه والحق ان ما ذكره انما
هو في الوصف بالنكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات
الموصوفة فرد او جنسا كان في العالم زيد فيكون مفهوم الوصف ضرورة فينبغي
الحمل والسند كلاهما في شرح الشرح اقول بناء على ما تقرر في علم الاستدلال ان
المراد من المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان نكرة او معرفة فيندفع ما
ذكره وبناء كلام الشارح هنا على ذلك ثم لو كان الالف واللام للموصول كان
الامر جاريا على ما ذكره وليس الكلام فيه ثم اقول يتوجه على ما ذكره الشارح ان مدار
الاستدلال على منع المانع لافادة الحصر ان الدليل الدال على كون العالم زيد
يفيد الحصر هو الدال على افادة عكسه الحصر وهذا مما لا يقولون به حتى قد
الجواب المنع انه يتضح في جواب الدليل في العكس وكذا ان ما ذكره الشارح من
الفرق لا يوجد في صورة الدليل المذكور فيه فلا يصح الجواب عنه

الدليل المذكور يمكن تتميم تقريبه بكلام يعلم منه ان يكون دليلا آخر على افادة العلم
للحصر لا يجري في العكس وبعبارة اخرى توجيه الدليل بحيث لا يجري في عكسه والعلم
جواب بتغيير الدليل الاول الى دليل آخر يجري في عكسه اقول يمكن الجواب عن هذا
الدليل بان اللازم منه ليس الا فساد دليلهم الذي استدلوا به على افادة العالم
زيد للحصر حيث يجري في عكسه وهو لا يستلزم انتفاء الدليل الخاص لا
يدل على عدم صحة المدعى فلا يثبت بهذا الدليل عدم صحة افادة الحصر في العالم
زيد اي الاخبار بالخاص عن العام اذا اراد بالعلم ما هو مصطلح الاصول
اي جميع ما يتناوله اللفظ وهو جميع افراد الامر المشترك واراد بقوله بل للصدق
عليه العالم ما صدق عليه العالم مطلقا على ما سبق في دليل المانع حيث اورد
الدليل على المثبت واجري في العكس وح ظهر انه يلزم اذ لا يصح حمل زيد على عمرو
مثلا على زيد واراد بالعالم في قولهم لما يصدق عليه العالم مفهومه من غير اعتبار
افراده وكذا المراد بالعالم في قوله يصدق عليه العالم واما العالم في قولهم لكان
العالم اعم فهو بمعنى المستغرق وان اريد به غير هذا المعنى بعد حمله على نفس
المفهوم فنقول لا يلزم من كون مفهوم العالم اعم من زيد اي بحسب الصدق ان يكون
اذا استغرق كان المراد به ما هو زيد ايضا فيلزم حمل عمرو مثلا على زيد اقول
وبهذا التقرير يندفع ما في شرح الشرح حيث قال واما بطلان الثاني فلانه
لان اللازم من صدق العالم على زيد وعمرو هو ان يكون اعم منهما بحسب الصدق
والعالم الذي يلزم من ثبوت الحمل انه يحمل بتمامه وهو العالم بمعنى الاستغراق
على ما هو موضوع الايجاب الكلي واذا ثبت هذا بطل ما قيل المحشي انه لا
لا يخفى على الناظر ان دعواه قد ثبت بحجة وما حسن منه بيان الملازمة وبطلان

والبطلان الثاني فلا يحتاج الى هذا الكلام لاثبات المطلوب وايضا حمل العهد
وهي بحجة من البحث انا لو فرض ان اللام في صورة الحصر ليس للعهد فالحجة
في هذا الكلام ان غرض المستدل انه لا افادة التركيب الحصر وثبت مطلقا
او ليس المطلوب سوى افادة التركيب الحصر اذا كان ذلك المحصور فالحال لا
يتحصل ذلك وكان المحصور مثل هذا التركيب بمعنى الحصر فلا احتياج الى صحة
ونفيه من عند ولو من كل الذي هو الحصر وحمل العهد وهي جزئيين في
الكامل في العلم وهذا لا ينافي ما سبق في دليل المانع من عدم قرينة العهد
لتعين كون زيد مثلا وعند هذا التقرير للكلام يظهر لك انه لا مدفع لما ذكره من
الجواب وعدم استقامة ما ذكره فيه من ان ما تسلط المستدل فتامل
واما اذا كان موضوعه فلانا نقول كل الاشخاص الحيوان انه لا يخفى ان هذا
الكلام من الشرح كلما مضى لا يسبق منه بقوله فقد يكون عليهما اذ ما سبق
يدل على ان الموقعة اذا وقعت حمل وكانت اعم مثل زيد العالم كان المراد
بالعالم العهد مع صحة الاخبار وهيهنا فتحكم بعدم صحة الاخبار ويمكن دفعه بان
الكلام هيهنا في ان الدليل المذكور يجري في العكس ولا يجري في الجواب ان العكس
جائز قطعا فلا يصح الدليل على بطلانه صحيحا قطعا يؤيد النقض بل اللازم
النقض الا انه صحيح فلا يندفع النقض بذلك ولما ما ذكر هنا لك فلبحث
مقام دفع النقض بل ابدى طريقا لبيان افادة العالم زيد الحصر لا
يجري في عكسه كما اشار اليه في شرح الشرح التوضيح بمثل الانسان الحيوان
لتسرع ما ينبغي لان كله من جهة حيز الفصل المفيد ان فرد الانسان ليس
بحيوان وانما الكلام في مثل الانسان حيوان المقدار ليس منظورا الشرح من قال

الثاني

ضمير الفصل بل ذكر ضمير الفصل لبيان كون الخبر خبرا لا نعتا او المقصود منه ان
الخبر اذا كان معرفة يجري الدليل فيه بعينه وليس بناء كلامه على افادة الحصر
الحصر وهو منقطع من رتبة مستقلا بافادة معناه بل ينبغي ان لا يحتاج
في معنيه الى رتبة الذي هو المحكوم عليه اذ تعيين الخبر يتعلق على الاسناد
والتعيين بعد انما هو الاسناد ولا يلزم من احتياجه في التعيين الحاصل عدم
الاحتياج الى الجزء مطلقا فلا يتوجه انه يلزم منه ان لا يصح في ربنا العالم ان
لا يكون العالم المعهود وذلك لان معرفته ههنا انما يصح من جهة كونها اشارة
الى ما كان معينا لكن كان من قبيل زيد المحكوم عليه بل من جهة اخرى مما هو
حالية او مقالية … صحتها ههنا وبه [illegible] بعدم صحتها المعهود
فتدبر يخرج الاباحة بحكم الاصل اقول انما قيد به ذلك لانه اذا ارتفع المباح
الشرعي وهو المأذون شرعا كان نسخا سيجيء الاشارة اليه في الشرح يخرج
رفعه بالموت والنوم اه فان رفع الحكم من هو لا يسمى قابلية الحمل بسبب
طريان الموت والنوم [illegible] حقيقة [illegible] ورفع القلم من ثلث بيان
انها واقعة فلا يتصور رفعه ولا تأخره فان قيل ليس في التعريف ما
يدل على تأخر الحكم قلنا تأخر الدليل يقتضي تأخر الحكم لانه انما يثبت به فاذا
ثبت تحريم شيء بعد [illegible] رفع للوجوب في تأخر التحريم كذا في شرح
الشرح اقول كون تأخر الدليل يقتضي تأخر الحكم ليس على الملازمة اذ يجوز
نسخ الحكم لا الى بدل على ما يجيء فالاولى ان يقول رفع الحكم وارد على جميع افراد
النسخ وتأخر الحكم انما يرد على نسخ يكون الى بدل بدليل بالحكم ما ثبت على
المكلف [illegible] ان لم يكن اقول يقتضي المتكلم ان الكلام النفسي قديم عندهم وهو

يقتضي

يقتضي تعلقا معنويا ازليا وهو قديم ايضا فلا يمكن رفع شيء منهما لكن لا
شك انه يتحقق له تعلق حادث بعد نزول الحكم وان لم يتحقق شرائط
التكليف كالبلوغ والعقل ويتحقق ايضا له تعلق بعد شرائط التكليف
كذا بعد شرائط ذلك الحكم المخصوص كالوقت لوجوب صلوة الظهر مثلا و
يحتمل اتحاد هذه التعلقات بان يكون هناك تعلق واحد بالذات يختلف
ويتعدد بالاعتبار ويحتمل ان يكون هذه متخالفة متعددة بالذات وعلى
اي تقدير فالنسخ عبارة عن رفع واحد منهما فان كلا منهما يصلح ان يرتفع
بحدوثه وهو قبل النسخ لا هو بعد النسخ الحكم اقول فيه الايراد
اما بيان النسخ معناه الرفع فيجزه بان نسخ [illegible] فالجواب ان الكلام في
النسخ الذي هو من اقسام السنة وهو الناسخ لا المعنى المصدري والاطلاق
النسخ عليه مسامحة مشهورة واما بان الناسخ حقيقة هو الكلام النفسي
واللفظ الدال عليه وح فالجواب ان الناسخ والمنسوخ من اقسام السند
هو كلام والكلام يطلق على النفسي واللفظي ما عندهم وهذا التعريف بل
التعريفات التي يذكره بعد [illegible] تعريفا للنسخ الذي هو قسم الكلام اللفظي و
ذلك لانه المبحوث عنه في الاصول والمعتبر عند الفقيه وجواب الثاني يجيء
اخذ هذين فتفكر اذ قد يكون النسخ قبل الفعل [illegible] ان الحكم
يكون النسخ قبله ياتي [illegible] ان اللفظ ليس ينسخ بل دليل ههنا الكلام مبني
على الاعتقاد الفرق في الخلط بين النسخ والناسخ او على ان المراد النفسي النسخ
الا بينت لفظه دون اللفظ فيكون الشرط انتفاء النسخ هكذا وقع في
بعض النسخ والظاهر انه سقط لفظ الا انتفاء قبل الشرط اي فيكون انتفاء الشرط

على ما في النسخ العرفي وقد اوله في شرح الشرح بان المراد فيكون الامر
الذي يشترط دلالة اللفظ على ظهوره حتى يكون نسخا اقول لا حاجة لبيان
الدور في هذا الكلام بل يكفي نقل التفسير المذكور على انه يتوجه على قوله وجه
حصول النسخ انه ان اريد الاتحاد في المفهوم فظاهر البطلان لان انتفاء
الاستمرار فعلى موقوف على تعقل الاستمرار دون حصول النسخ وان اريد
التوقف عليه او استلزامه لا يجب التوقف فيجوز ان يكون على ان الاول جزم وجواب
ان لفظ الحصول مقحم وتعقل انتفاء الشيء يتوقف على تعقل ذلك الشيء او
بقي الانتفاء انما يتعلق بالشيء باعتبار وجوده وحصوله على ما قيل فانتفاء
النسخ عبارة عن انتفاء وجوده وحصوله فتعقل انتفاء انتفاء النسخ الى
انتفاء حصول النسخ يتوقف على تعقل حصول النسخ   وليس شرطا للاعدام
قوله انه تعالى فان تلك الاحكام قد تكون مشروطة بشرائط شرعية وغيرها
فيكون شرطا لها ايضا اذ الدوام نوع الوجود فشرط الوجود شرط الدوام
ايضا فكيف يصح الحصر بل اراد بشرط الدوام ما كان شرطا لنفس الدوام
بالذات   فقاطع الدوام هو ذلك القول قيد في شرح الشرح لا يخفى من
اعتراف بورود الاعتراض لان القاطع هو الناسخ لا النسخ بالمعنى المصدري
اللهم الا ان يحمل القول ايضا على معناه المصدري فيؤول الى ما نقض الشرح
المراد باللفظ التلفظ اي تلفظ الشارع او اطلاق التلفظ ايضا
وليس هو دالا بل نفس اللفظ وايضا اذا كان شرط دوام الحكم هو عدم القول
المخصوص كان انتفاء الشرط نفس ذلك القول الذي هو النسخ فلا يصح تفسيره
باللفظ الدال على ظهوره وايضا لو كان الناسخ هو قول الله تعالى فكلام يكن قوله

الرسول صلى الله عليه وسلم ناسخا اللهم الا ان يوفق بينه وبين النقل بانه وحي فكانه نفس قول
الله تعالى بخلاف العلماء فانما يدل على اقول ما ذكره من الاعتراف بورود الاعتراض
قد اندفع بما ذكرنا ان كلام الشرح على الوجهين اللذين ذكرناهما فقوله فقاطع
الدوام هو ذلك القول معناه ان النسخ اصطلاح الاصوليين هو القول القاطع
للدوام والقول هو اللفظ فتفسير النسخ باللفظ صحيح واما ما ذكره فتوجه ايضا
فما قاله في جوابه قوله كان انتفاء الشرط نفس ذلك القول جزم اذ عدم العدم
ليس نفس الوجود ولو سلم فنقول شرط دوام الحكم ليس نفس عدم القول المخصوص
بحسب المفهوم غايته ان مصداقه هو ذلك العدم على الوجهين فتفسير النسخ باللفظ
الدال على ظهوره ذلك اللفظ ولا استبعاد فيه فتامل   احتراز عن قول العدل
هذا زيادة التوضيح والاعتراض العلاجي يقيد الخطاب اذ المتبادر من
خطاب الشارع وكذا الدلالة اذ المتبادر منها الدلالات بالذات على ما رأيتنا
وما وقع في شرح الشرح ان دلالة الرفع على ما ذكر الشارح ولا يصح التعريف
الغير جامع ... لان دلالة الرافع على انه لولاه لكان
ثابتا ثم لكن التعريف ليس بالرفع بل باللفظ الدال على الرفع فقول العدل
وان لم يصدق عليه انه رافع لكن يصدق عليه انه قول دال على الرفع
كقوله متاخرا احتراز عن الغاية فيه ان قيد التقدم يخلص عن
عن قيد التراخي بخلاف تعريف المص اذ لم يذكر فيه ما يغني عن قيد التراخي
والجواب ان التراخي اخص من التاخر فقيد التقدم لا يغني بل لا بد
منه لاخراج الغاية اذ قد يتحقق فيها التاخر بدون التراخي والحاصل
انه في الاحاجة الا قيد التقدم لاخراجها لان انتفاء القيد الثاني من الاول

ليس بغايته حتى نال اكتفاء بالناسخ في تعريفه لهم بناء على انه اراد بما كان على
التراخي وفيه تأمل لان اخراج الغاية يفيد الرفع على ما ذكره الشارح هنا كما اولى
واظهر من اخراجها بقيد الناسخ الاعم من التراخي مع ان العام لا يدل على الخاص
وفي شرح الشرح ان الرفع يغني عن اخراج الغاية كما لا ... في تعريف الغزالي
اقول قد عرفت ما فيه آنفا ثم لا يخفى ان الجواب عن الاعتراض الرابع بدفع
الاعتراض الثاني بل دفعه عن هذا التعريف ينبغي ان يكون بهذا الوجه لا بالوجه
الذي ذكر في انه ناقض عن تعريف الامام والآمدي الاستدراك ولم يدفع الجواب
الذي ذكره لم يمكن ان يدفع النقض بمثله ثمة عن المعترض بان الكلام
في الناسخ الذي هو اقسام المتن والفعل ليس كذلك فلا بأس بخروجه عن
التعريف ... وقد يتوهم كون الفعل اذا افاد حكما شرعيا خبر
الكون وقوله فانه يوصف ولا يطلق عليه كان الفعل يوصف بصفات الادلة
من كونه ... بكونه ... بالنص ما يقابل
الاجماع والقياس وهو الكتاب والسنة فخرج قول العدل ودخل قول
الرسول صلى الله عليه وسلم وما جزئه في شرح الشرح من حمل النص في التعريف على ما يقابل الظاهر
واخراج قول العدل عنه لانه من الاحاد ففيه بحث واما اولا فلان
الناسخ قد يكون دلالته بالظهور لا بالنصوصية ويجيء واما ثانيا فلان المتبادر
في النصوصية عدم احتمال اللفظ خلاف ما يراد منه وذلك محصور في قول
العدل واما احتمال الكذب في كلامه فلا ينافي كون دلالة لفظه بالنصوصية
لان التعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه اذ الرفع يقتضي سابقية التعلق
كما في شرح الشرح اقول فيه نظر لان رفع كل شيء يقتضي سابقيته ...

لا شغلة فلا منافاة بين كون الوجوب مثلا متعلقا بصوم يوم الخميس
وبين كونه ثابتا قبل يوم الخميس وارتفع هذا التعلق قبل يوم الخميس والحاصل
ان هذا مبني على الخلط بين زمان ثبوت الحكم وزمان ثبوت متعلقه الذي
هو الفعل ولا ذكر في ادلة نفاة النسخ ما يقرب من هذا مع جوابه وهو ما
يذكر بقوله ثالثا واربعا وكان جوابه لم يتوجه هنا عليه بل اكتفى بالنقض
وايضا الخلط بين زمان الحكم وزمان متعلقه الذي هو الفعل سيجيء في الدليل
الثالث لنفاة النسخ ويبالغ الشارح المحقق في الوقت والتمييز بينهما بما لا مزيد
عليه فلهذا لم يتعرض هنا لبيان الوقت وغرضه انه لو كان منشأ العدول
هذه الشبهة فيرد عليهم عدم تجويز النسخ قبل الفعل مع انهم يجوزون ذلك
ولم يتعرض لكون الحكم متعلقا بالفعل الماضي وكذا لكونه متعلقا بالفعل
في آخر زمان الا خراجا عن الخلط من طرق تعلق الحكم وطرق متعلقه الذي
هو الفعل فلانه سيجيء ذلك بعينه في الدليل الرابع لنفاة النسخ واما على التحقيق
فلان بعد الفعل دخل في قبل الفعل التكليف بذلك الفعل اما في الاول فبا
لاتفاق واما في الثاني فالمختار انه ينقطع وليس في ذلك الانقطاع نسخ فان
ملك هذا لو تم لدل على عدم جواز النسخ مطلقا ولا اختصاص له بالنسخ
قبل الفعل ملك اذا جرى في شغل صلوة الظهر الثابت بقوله اقم الصلوة
لدلوك الشمس فيقول المعترض في الجواب ان من المعلوم ضرورة ان هذا الخطاب
متعلق بالفعل في الحال كقوله صل يوم الخميس وذلك التعلق هو الذي
هو مناط التكليف والنسخ اعلام وبيان لان ما بعده لم يتناوله الخطاب فلا
منافاة وهذا على اختصاصه بيوم الخميس فانه خطاب متعلق بالفعل ...

فلو نسخ وكان النسخ ليس الا بيان ان الخطاب لم يتناول الفعل في تمام اجتماع الشرائط بيعتقيين
اي كون الخطاب فيه متعلقا بالفعل في الجملة وغير متعلق به اصلا فان قلت
ما ذكر في الرفع يجري في الانتهاء بل الانتهاء ليس الا الانقطاع والرفع قلت انهم
لم يريدوا بالانتهاء ما يتبادر منه بل ارادوا به ان الخطاب لم يتناول الفعل في
الزمان الذي بعد هذا مثلا وخلاصة الكلام يرجع الى ان صوم صلوة الظهر
مثلا متعلق بكل ظهر لكن يرتفع ذلك التعلق بالنسخ او لا بل هذا الحكم العام مخصص
في علم الله تعالى ببعض الاوقات لا يعلم غاية الامر ان الخطاب لم يكن متناولا لما
بعد تلك الغاية وهذا مذهب من جعل النسخ نوعا من التخصيص والاول مذهب
من في حقيقة النسخ هو الرفع والنزاع معنوي ليس بلفظي وما يوجد الحمل من
عدل لفظ الرفع في تعريف النسخ الى الانتهاء ارادوا ان في النسخ لا يتحقق الرفع
بل هو نوع تخصيص وهو المراد بالانتهاء فتامل وزال التعلق المظنون
لا من حيث انه مظنون فقط بل من حيث الذات ايضا على ما عرفت من تحقيق
حقيقة النسخ بمعنى الرفع لكن بناء كلام المص هنا على ان النسخ اذا كان رفعا
لم يكن رفعا حقيقة بل ما يسمى رفعا وهم يسمونه تخصيصا وانتهاء فتدبر
فان هذا اي قولا مرة واحدة لم يتعرض لجوابه اذ قد علم جوابه بما ذكره الشارح
في جواب النقض بالغاية حيث قال الكلام بالتمام فلا يثبت الحكم بدونه ولا
يزول به فلا يكون بطلانه متناقضا اي لا يمكن ان يقال انه لم يبق موجبا
ولما كان قول المخبر الصادق فلا يكون بطلانه بمعنى بان يكون كاذبا الخ التيخ
ان اللازم منه وان نظره من الدليل هو الامتناع السمعي ولا العقلي نعم هذا
الدليل ليس وللا ماضعا المهود لكن ونلم سطيناه ونهيه والله اعلم

انما المذكور في الاحكام ان ما عدا العيسوية من اليهود فرقتان بعضهم
قالوا بالامتناع عقلا وبعضهم قالوا بالامتناع سمعا مع جوازه عقلا الشيخ
حمل كلام المتن في الجواز على الاعم من العقلي والسمعي والآمدي جعل دليلا على
نفي الجواز السمعي هو مسلم الجواز العقلي ولم يرد نفي الجواز السمعي عدم امكان
الذاتي الا انه مستفاد الدليل السمعي بل ما يرادف الامتناع السمعي وفي
ما ضمن الكلام المتن كان بعض الدلائل لنفي الجواز السمعي وبعضها لنفي
الجواز العقلي والاولى تقدم الثاني كما في الاحكام ثم لا يذهب عليك ان
هذا الدليل لا ينفي جواز النسخ لا العقلي على ما عرفت آنفا ولا السمعي اذ لا يدل
على ان شريعة موسى لا تنسخ ولا يجوز نسخه سمعا واما انه لا يجوز النسخ اصلا
فلا ولا دلالة عليه اصلا والدليل الثالث لهم لو تم لدل على حدوث شيء اوجب
حدوث شيء لم يكن فاما لحكمة ظهرت له لم يكن ظاهرا له من قبل او لا لحكمة فيلزم
العبث او مؤيد اي مقرون بالتأبيد على ما يشعر به قول المص وان دل
على التأبيد وبعض هذه الاستدلالات المذكورة لبيان عدم قبول النسخ وفي
هذا كان لجواب نفي المص وهو ان الحكم غير مقيد بالتأبيد ولا بالغاية فكانه
الامر ان الفعل المتعلق لم يقيد التأبيد وما ذكر من الاول لتعين ان المؤيد
لا يقبل النسخ انما هو في الحكم المؤبد بالفعل المؤيد واذا ثبت جواز النسخ
فيما اذا كان الفعل مقيدا بالتأبيد ثبت فيما هو خال عنه بطريق الاولى
الجواب ان هذا مبني قال في شرح الشرح يعني ان ترديدهم مستلزم ان وقع
في الحكم على ما ذكرنا دل على استلزام ارتفاع الفعل ولا نزاع فيه انما في ارتفاع الحكم
المتعلق بمعنى زوال تعلقه وانقطاع استمراره وان كان نفس الحكم ازليا لا وقع

فان قيل صح في الحكم المتعلق التردد بين قلنا نعم لكن ليس معنى ارتفاعه
وانقطاعه انقضاؤه بعينه بل انقطاع تعلقه ولا امتناع في ذلك عند
المحقق فان قيل فما معنى التعلق فكيف يتصور ارتفاعه وانقطاعه انه
وجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الاول ولم يوجد التعلق
بالفعل الذي في الزمان الثاني فما دفع وانقطع الاستمرار الذي
كان يتحقق لولا الناسخ اقول معنى الارتفاع والانقطاع ليس انه لو وجد
التعلق بالفعل الذي في الزمان الثاني بل على ما حققه الشيخ انتفاء معنى
الانقطاع ان تعلقه بالفعل في الزمان الثاني ~~بل على ما حققه الشيخ~~
قد كان موجودا لكن التعلق بالفعل في الزمان الاول الى زمان النسخ
ثم ارتفع في هذا الزمان وما ذكره انما يصح على مذهب من قال ان النسخ
يرجع الى نوع تخصيص والاكثر يصح في مذهب من القائل بان حقيقة
النسخ هو حقيقة الرفع ثم قال واعلم ان مراد المستدل بقوله بعد الوجود
بعد تمامه وانقطاعه على ما فهمه الشارحون وصرح به الآمدي حتى قال
اما ان يكون رفعه قبل وجوده او بعد عدمه او حال وجوده واستناع
الارتفاع ضروري وذلك لان الارتفاع عين انقطاعه وتمامه لا بعده
والمانع ما ذهب اليه المحقق من المراد بعد الوجود وحصوله ما سبحانه
ثم بل استحالته ضروري بل لا يتصور انقطاع شيء وارتفاعه الا بعد
حصول الوجود له وايضا ان التعدية بهذا المعنى تتناول المسئلة لا يقال
الكلام الآن في ما المعتبر في حدوث الوجود وحصوله اقول على ما ذكره الشارحون
وان كان الشق الخ لظهر ان الاستلزام لان الارتفاع لم يكن بعد الانقضاء
بل هو اما حين الانقضاء او معه لكن يفوت عنهم هذا الاحتمال ولم يكن
ولم يكن متعرضا له في الدليل مع انه احتمال ظاهر قوي بخلاف ما ذكره فانه
احتمال ظاهر البطلان ولا يحتاج الى التعرض له واما ما ذكره من ان المنع يتجه على
بانه استدل عليه الشيخ فالمنع لو توجه فتوجه الى المقدمة ودليله واورده على
مقدمتها ودليله بقوله بعد ذلك واما ما ذكره من ان ما صار موجودا يستحيل
ان يرتفع وينعدم هو بعينه ان اراد مع قيد الوجود حتى يلزم ان
يوجد حين لا يوجد لم يمكن اجتماع النفي والاثبات امر ازالي على
ذلك على ما ادعاه بل يكون هذا بعينه هو الارتفاع مع الوجود وان اراد
غير ذلك فلا نسلم استحالته بل هو نفس الاستقامة فاقول فيه نظر وذلك لان
ارتفاع شيء انما يتصور اذا كان من شانه الاستمرار فانقطاع ذلك
الاستمرار هو الارتفاع وصلوة الظهر مثلا انما يجب في الشرع مرة واحدة
والواقع منها كان امرا مشتملا على القراءة والركعات وهي امور غير قارة
لا يتصور استمرارها فلا معنى للارتفاع والانقطاع فيها وكذا صوم يوم
الخميس مثلا لا يمكن استمراره فلا يتصور ارتفاعه وانقطاعه وهذا بخلاف
تعلق الحكم كتعلق الوجوب بصوم كل رمضان فانه امر مستمر فيمكن انقطاع
استمراره وهذا هو مراد المصنف والشيخ المحقق في الجواب فيرجع كلامه الى
ان كان ما صار موجودا لا يصير بعد ما هو بعينه اي مرتفعا كان الكلام
فيه انما يصح في الافعال الخ ما قررنا دون التعلق لانه كان مستمرا فيمكن
ارتفاعه بقطع استمراره بخلاف الافعال الموقتة المنفية اذ لا يمكن استمرارها
حتى ينقطع ويرتفع وعلى ما قررنا ظهر انه على اختيار الشق الثاني يندفع

المنع الذى اورده ولو كان المراد ما فهمه ركه يلزم من الدليل ان لا يتحقق
الوقوع اصلا فتامل لكن الجواب يختار انه يعلم الوقت معين حاصل
بجواب ان العلم بانه سيرتفع طلبه لا ينافي طلبه فيمكن ان يطلب جميع الرضات
مع علمه بانه سيرتفع ذلك الطلب فان قلت لا فائدة في ذلك الطلب قلت
فائدته الابتلاء بانه هل يعزم ويشتغل في جميع تلك المدة وهذا بخلاف
ما اذا خصص بعد وقت النسخ اولا وذلك لظهوران حصل البعض بعد
التخصيص اولا الى ان يجيء وقت التخصيص لكن ابتداء الكلام يفيد العموم
مع عدم التخصيص مطلقا مجملا ومفصلا ثم عند البعض لانه ابلغ لمعنى المقصود
فطلب الفعل في جميع الوقت ثم رفع ذلك الطلب في وقت اولى واظهر من تقييد
الحكم بالوقت مع عدم الاشعار به مطلقا فتعين حتى لا يتوهم ان هذا يبتنى
على ان يحمل النسخ راجعا الى نوع تخصيص ما ذكرناه مع اليهود ان في نقله
وتعديه ودفعه وان كان بعضها يرفع مذهب الاصفهاني ايضا
موقوفة على النسخ وقد ثبت ان صحة الشريعة بالبرهان اراد بتوقف صحة
الشريعة على النسخ توقفها عليه بحسب الواقع لا بحسب علمنا والا لزم الدور
وذلك لان العلم بصحة النسخ انما استنبط من العلم بصحة الشريعة الثابتة
بالبرهان فلو توقف العلم بصحة الشريعة على العلم بالنسخ لزم الدور واذا كان
المراد التوقف في الواقع لا بحسب العلم على تقدير توقف صحة الشريعة على النسخ
اى بحسب الواقع يمكننا ايضا اثبات النسخ بالاجماع الدليل هو دليل شرعي وذلك
لان كل ما لا يتوقف صحة الشريعة عليه بحسب العلم وان توقف عليه بحسب الواقع
يمكن اثباته بالدليل الشرعي في حق الخصم وان جاز اثبات النسخ بالادلة

الشرعية لان كل ما لا يتوقف عليه السمع يجوز اثباته بحسب الظن لانه مشعر
بانه على تقدير التوقف لم يجز اثباته بالادلة الشرعية وليس كذلك وهذا ايضا
مبني على عدم التفرقة بين التوقف بحسب الواقع والتوقف بحسب علمنا ونظر في
الفرق ويمكن دفعه بالتكلف فتدبر واعلم ان الاصفهاني مسلم قائل بحقية
شريعة نبينا محمد عليه السلام فانكاره النسخ مبني على ان جميع الاحكام المنسوخة في شريعتنا
مقيدة في الشرائع السابقة بظهور هذه الشريعة فينكر كونها منسوخة
بمعنى كونها مرتفعة ومنقطعة لا بمعنى الانتهاء فيصير النزاع لفظيا هذا ولم
يمكن تقييده بخطاب لا يعلمه الا الله والامكان تخصيصها وليس نسخا نسبيا
من المبنيين هذه مسئلة النسخ قبل الفعل اى قبل الفعل على ما فى المتن
وسيصرح به الشارح حيث قال قبل وجوده وحضوره وصرح بذلك الامام في البرهان
مطلقا او قبل الوقت الذى تمكن من اداء الفعل سواء كان قبل الوقت المقدر
له شرعا او فيه لكن قبل مضي زمان يسع ان يقع فيه ذلك الفعل مع شرائطه
فالاول كما اذا نسخ قبل الظهر صلوة الظهر مثلا والثاني كما نسخ بعد مضي
زمان من اول الظهر تسع فيه الركعتان فقط وصرح بذلك ايضا الامام في
البرهان وسيصرح به الشارح حيث قال ولنسخ قبل التمكن من الفعل وقد ايضا
يحصل التمكن فلا يقتضي بالتاخير واما اضافه الشارح في ترجمة هذه العبارة
وترك لفظ الوقت متابعة للمشهور كما في ترجمة هذه المسئلة في تحرير المسئلة
اتفق بالمشهور ثم حقق على ما هو الحق اقتداء بالمتن وقد يجاب بان
التكليف مقيد بعدم الموت حتما بمعنى ان العقل يحكم بذلك فح لا يكون
نسخا بمعنى الواقع الذى اختاره المص لا بمعنى الانتهاء ايضا وذلك لان

من قبيل النسخ بالانتهاء فصار نوع تخصيص فيما يشبه و بين التخصيص
بان فيه لا يبطل التعقيب الا انه تم بخلاف التخصيص المشهور وقد عرفت
من المخصصات المنفصلة فهذا تخصيص لا نسخ بشي من المبنين وانت تعلم
ان هذا انما يتم اذا ارتفع الحكم بالموت بان لم يحصل فرد منه اصلاحتى يكون
نظير الماضية التي تنازع واما دفع وجوب مثل صلوة الظهر بالموت و بالنسخ فليس
محلا للنزاع قال في شرح الشرح في تقرير الجواب حاصله انا لا نسلم تكليف من
علم الله انه يموت قبل التمكن من الفعل وقد يدفع بالاجماع او التزام الخصم
حيث قالوا بالتكليف قبل الفعل من غير تفرقة بين من علم الله انه يموت اولا
المجمع عليه والذي كان سابقا عند المعتزلة هو التكليف قبل الفعل وقد فهم المحبوب
مما وقع بعض افراد المكلف به في الجملة ولنسخه قبل التمكن من الافراد الاخر و
ذلك ليس محلا للنزاع وسيصرح الشارح به في تقريره حيث قال الدليل الثاني ان النسخ
في تحقق التكليف قبل التمكن ثم نسخه قبل التمكن عن جميع افراده ويرتفع ذلك
الحكم بالموت قبل التمكن عن بعضهم فلا يكون حجة عليه حتى يقاس عليه وبعضهم
بالنسخ لمن مات قبل لم يتعلق التكليف بفعله ولم يكن مكلفا به ولم يكن داخلا
في الخطاب فلينتامل ان التكليف يجوز به قبله بعد كما اذا امر بصلوة
الظهر بعد اصل التكليف بها لا يجوز وصول الناسخ قبل الظهر الاخر وان لا
بعد وقت ذلك الفعل المعين مثلا لا يجوز نسخ تكليف صلوة الظهر يوم
الخميس بعد انقضاء ظهر يوم الخميس فيه لكن الحكم الجازم من نفيه كونه قبلة
الفعل انما يخالفه الذي لم يقع فرد من الفعل اصلا والنزاع فيه وهذا التحقيق
ما ذكره الشارح بقوله فقد يقال فلا يكون الاغراض عن كونه طاعة بعد تحقيقها

بعد اقول لا يخفى ان هذا الشق انما ينبغي لو اريد بوقت الفعل وقت يجب
فيه الفعل وقد وقع من المكلف وما ذكره في الشق الاول مبني على ان يراد
بوقت الفعل الوقت المقدر له شرعا سواء وجب فيه الفعل ام لا وفي الكلام
اضطراب وقع قطع النظر من ذلك يتجه منع آخر وهو ان يكون النسخ
في وقت الفعل اي وقت الذي قدره الشارع لان يفعل فيه وقد يقضى
منه قدر ما يسع فيه الفعل ويمكن المكلف من الفعل فيه لا عن الفعل اول
ثم اذ في الناسخ حكمة اختيار محبة الولد على طاعة الله تعالى وقد كان الباب
على الامر بالقتل هو فرط المحبة فلا يليق ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم لا مرتقا لا مثل
قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ورد للاول وهو انه لم يؤمر بل حيثم ذلك من الرؤيا اذ الظاهر من
لفظ الاراءة يكون مرئيا لا منهيا من الرؤيا لو قد يدل على خلافه آخر رد
سئيا في منع الاول المنع وذلك لانه لولم يؤمر شيئا وجب الفعل ثم دون النبع
لما كان هذا بلاء مبينا ولا احتاج الى الفداء وقوله وهو قد نبط ابراهيم
في الجملة حيث امر على وجه الابتلاء بالرؤيا ولم يرد الامر متعلق بالاول
و ذلك لانه هذا مناف لقاعدتهم من ان الحسن والقبح عقليا لان الترابط
في الجملة قبيح عقلا ولو وضع الذبح بالصفحة مع الامرية اى بالذبح الحقيقي
الملازم لازالة الحيوة لكان مكلفا بالحج على هذا فالمراد بالذبح في قوله
روى انه ذبح ولكنه المقصود ذبح صورة اقول وفي كون هذا تكليفا بالحج
بالثبات نظر بذلك من قبيل الكاف بالاتيان مع علم بقدرته بانه لا يؤمن الله
او اشار به بذلك مثل ما اوتيه بذلك على راي الاشاعرة فتامل فكان
مامورا به في ذلك الوقت عزما جديدا في ذلك الوقت ويراد النسخ والاثبات

اقول لا حاجة في اجتماع النفي والاثبات في محل واحد الى وساطة الاوائل
يكفي ان يقال لو كان الفعل ما جاء في الوقت الذي عدم الوجوب فيه
توارد النفي والاثبات اي الوجوب وعدمه على محل واحد والضمير هذا الدليل
منقوض بجميع صور النسخ متدبر ثم انه لا يريد ان في المقام الاول كذا
قالوا ولم يذكر دليلا على المقام الثاني اذ الظاهر انه لا خلاف فيه من غير تكليف
آخر الاصوب ان يقول من غير حكم آخر سواء كان ذلك الآخر تكليفا ام لا
كالاباحة لكن لا بد ان يكون غير النسخ على ما هو الظاهر من تحرير المسألة ويدل
عليه قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية وعند هذا ظهر ان قبل ذا ما يلزم الافضاء
الى ما ثم ينسخ بنى بقوله [illegible] الاما [illegible] في محل النزاع او هينا كما
النسخ الى بدل هو الاباحة وظهر ايضا ان قوله سلمنا ولا يلزم البدل اولى
بنسخه من غير بدل وهو حكم [illegible] ما ينبغي ثم القرينة على ان المراد ثبات بلفظ
آخر لفظ الآية تسمية الشيء باسم عاقبته مثل لدوا للموت اقول هذا
بيد ان الموت والخراب هنا لم يستعملا في معناهما بل كانا مستعارين
عما هما عاقبتاه وليس كل ما يصح ارباب البلاغة ان مثل هذا من قبيل الاستعارة
التبعية كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا استعير
اللام التي كانت موضوعة لترتب العلة الغائية على الشيء لترتب غايته
عليه والاستعارة في اللام تبعية متعلقها الذي هو لفظ العلية وكأنه
اراد ان ما نحن فيه وهو تسمية الشيء باسم عاقبته نظيره استعمال اللام للعلية
في العاقبة فالتشبيه بحسب الاستعارة في العاقبة اعم من ان يكون استعمال اللفظ
في نفس العاقبة او في ترتبها فتدبر [illegible] نعوت المالية [illegible] قوله

به فقط اذ الظاهر ان هذا الاستدلال بان الدلالة تقتضي عدم انفكاك الدال
والمدلول على منهما عن الآخر وذكر العلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم مجرد
تمثيل وتشبيه فلا يقدح القدح في ثبوتها ولزومها في صحة اصل الدليل وكلام
الم[illegible] واخذه غلطها عند من يقول بها في عدم الانفكاك على انه لو اريد بالعالمية
قيام العلم او اريد بالمفهوم مفهوم الموافق فلا نكرهما اصح بثبت مطلوبه بمجرد
ذلك ثم اقول يمكن الجواب عن الدليل بوجه آخر وهو انه فرق بين الدلالة
العقلية والدلالة الوضعية ففي الثانية يمكن تخلف المدلول عن الدال دون
الاولى اي بحسب الخارج وان كان لا يمكن التخلف بحسب الفهم منهما ما تقرر بقول
يجوز بقاء التلاوة دون الحكم واما بقاء الحكم دون التلاوة فظاهر انه لا يلزم من
عدم الدليل انتفاء عدم المدلول اذ العلة تثبت بمدرك آخر وعند هذا ظهر ان
التمثيل بالمنطوق مع المفهوم غير موافق لما نحن فيه لان المنطوق ملزوم للمفهوم
واما المفهوم فليس بلازم للمنطوق بل هما مدلولا لفظ واحد يجوز ان يحصل
العلم به من لفظ آخر واما العلم مع العالمية فيتحقق التلازم بينهما من الطرفين
هذا ان اتم الدليل على عدم جواز نسخ كل من الحكم والتلاوة من الآخر
هو المراد ما في الشرح الشرح الدليل الاول للخصم استدلال على امتناع نسخ احدهما
فقط لا على التعيين وان اقيم على عدم جواز نسخ الحكم بدون التلاوة وحتى
يكون منطبقا على قوله ثانيا وسيدل عليه قوله ان التلاوة مع حكمها في دلالته
عليه حيث استند الدلالة على الاستلزام الى التلاوة وجعل الحكم مدلولا لازما
فيه فيه نفعته واما انتفاء الحكم دون التلاوة فقط آه هذا في شرح مختصر المنتهى
فقد خالف في جواز نسخ احدهما فقط والمنع ايضا فلا يتصور منعه

فمن يقول بجواز النسخ في القرآن وما ذكر في المتن من شبههم فالاولى
استدلال على امتناع نسخ احدهما فقط اعني الحكم والثانية على امتناع
نسخ التلاوة فقط لانه يوهم رفع الحكم فقط موقع في الجهل ولانه يكون نسخا
عن الفائدة حيث لم يفد اثبات حكم ولا رفعه فلذا سكت عنه المص وليس
من شبههم ما يدل على امتناع نسخهما جميعا لعدم الخلاف في ذلك فعلى هذا
يكون تمسكا بنسخ عشر رضعات محرمات نصا للقائلين في حل التلاوة اللهم الا
ان يتبع مفهوم العدد فيكون نسخا للتلاوة فقط فيتحقق الاعتراض على النسخ
اقول لا يلزم من عدم الخلاف فيه من هؤلاء من المعتزلة ان يكون الاستدلال
عليه ضايعا لانه وان كان مما اتفق عليه بيننا وبين هؤلاء لكن يكون نظريا
يحتاج الى دليل فان قلت الاجماع يكفي كونه دليلا قلت اولا لم يحصل الاجماع
بمجرد عدم مخالفة هؤلاء فقط وثانيا انه فرق بين عدم المخالفة ووجود
الموافقة غاية الامر انا سلمنا انهم لم يعرضوا بالخلاف معنا في ذلك واما انهم
صرحوا بالوفاق فذلك غير تام على ان صحة احد الدليلين لا ينفي صحة الاستدلال
بالآخر فتدبر   بل هو امر اخر عنه اي وجوب رمضان بل ما يفيده ودل
على امر اخر عنه الشارع وذلك بان سبق منه نهي الصيام عنده والنسخ
انما هو لذلك الوجوب المستفاد من امر الحكيم عنه وفي النهي على ما في شرح الشرع
هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع اقول ههنا بحث وهو انه يجوز ان يقول
اردت حرمة بيت بدل على ان هذا القول معنى بعد الاول بمهلة وتراخ بدون
التخصيص وقد مر في تعريف النسخ لبيان تخصيصا اعني متراخيا احترازا
عن التخصيص فحينئذ يتحقق التراخي لا يكون تخصيصا بل كان نسخا

وقد نفاه الاكثر ونفاه الاقلون اقول يمكن ان يتبع لا عمل بخبر الاحاد عمل
بالدليلين بالمتواتر والاحاد لان حكم المتواتر كان ثابتا قبل الناسخ وحكم
خبر الاحاد ثبت بعده فيمكن جمعهما وان كان كل منهما في وقت وان لم يعمل
بخبر الواحد فيبطل حكمه بالكلية فان قلت لا تعارض بين القطعيين فيجب
ان لا يجوز نسخه بقاطع قلت لا تعارض لان حكمهما في وقت الآخر وهذا
ما يؤيد ما سيحققه   فان ان المتواتر قاطع والاحاد مظنون اقول فيه نظر
وذلك لان المتواتر كان متواترا لفظا كان قطعي المتن والمعنى وان كان
متواترا بالمعنى كان قطعي المتن بمعنى ان تحقق الحكم وجوده وشرعيته كان مقطوعا
به وذلك اذا كان نصا في مدلوله واذا كان ظاهرا فيه فلا يتحقق قطعيته
الحكم ومع كل تقدير فاستمرار الحكم ودوامه لا شك انه مظنون بل فلا يباين
خبر المتواتر كما اذا كان امر الانبياء والنسخ ان رفعا حقيقيا كما اختاره المص
كان رفعا لدوام تعلق الحكم واستمراره وفي الحقيقة كان الظني معارض الظني
اي ما كان مظنونا فهو قطعي من حيث الوجوب والحدوث والظني لا
يعارضه ولا يرفعه اذ لا يمكن رفع ما حدث بل انما يعارض دوامه وهو مظنون
على انه لو فسر النسخ بيانا لمدة الحكم لا رفع الحكم كان النسخ يرجع الى نوع
تخصيص والفرق بينه وبين التخصيص المصطلح بان التخصيص في النسخ باعتبار
الوقت البتة وكان غير معلوم لغيره تم بخلاف التخصيص في غير الوقت ولا
يتأخر عن وقت الحاجة عند القائل بامتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة
الحاجة عند القائل بامتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون النسخ بيانا
وجها كالتخصيص فتامل   لا ازول انهم لم يرين الحاقهي باب القول الجواز

ان الحكم ان كان عاما وقد خص البعض وبقي ما عداه ظاهرا فيه لا
نصا فيما وراء عنده يحتمل ان يكون مخصصا لا ناسخا بل هذا اولى لان
التخصيص اهون من النسخ معناه ان رفع اباحة الاصلية لا يسمى
التحريم الشرعي يستلزم التحليل الشرعي فيثبت به الشرعي فالناسخ للحكم الشرعي
لانا نقول ما لم يتعلق به التحريم الشرعي لا يلزم ان يتبين به التحليل الشرعي
بمعنى اذن الشارع بجوازه كيف والمباح بحكم الاصل لم يتعلق به التحريم
الشرعي لا يلزم ان يتبين به التحليل الشرعي ولا التحليل الشرعي وما
ليس بناسخ ولا منسوخ اقول الاولى تركه اذ ليس في الطرف المذكور تمييز
الصحيح والفاسد طريق تبيين الناسخ ومعرفة ما ليس بناسخ ولا منسوخ
بل هذا انما يعلم بعلم التاريخ والمناقضة بينهما او بالمتواتر والآحاد
دليل كونه ناسخا اقول فيه بحث اذ قول الصحابي هذا ناسخ لذلك يحتمل ان
يكون في سبيل الاجتهاد لا نقلا عنه صلعم وليس على المجتهد تقليد مجتهد آخر
في اجتهاده وان كان صحابيا فيلزم تاخره بيان الكيفية الدالة ولم
يبين صفته لظهوره اذ كونه ناسخا شرعيا فانية حديثة زائدة على الاباحة
الاصلية وقد يتقرر بما ثبت فيه بحث اذ المنسوخ التلاوة قليل نادر
وانه كان مضبوطا وانه الاصل عدمه فلو نسخ باجابة اقول لا يذهب
عليك ان ما دل عليه الآية من كونه صلعم مبلغا لو سلم ينافيه للنسخ فانما يناسب
كون كلامه ناسخا لكلام الله لكونه ما تطلعه فهو لا يكون ناسخا هذا ولانه
سنقوض بانه متفق على من نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة بالسنة
بل حر بانه هيهنا التاريخ ولا سيما ان نسخ هذا الدليل دليل الخصم في المقام

الثاني على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة فانه ظاهر الانطباق عليه فيه نوع
الكلام من مواضعها فتدبر وقد جعله في المنهاج هذا دليلا على عدم جواز
نسخ القرآن بالسنة وعكسه وبينه بعض الشارحين بان التمسك في الاول
بانه يدل على ان السنة مبينة للكتاب والنسخ رفع لا بيان فلا ينسخ السنة
اياه وفي الثاني بانها لما كانت بيانا لم يجز نسخها بالكتاب والا لكان
بيانا لا نا اطلق النسخ بيان الانتهاء فيلزم لو توقف كشف معنى كل منهما على
الآخر فهو دور او يقال الآية تدل على ان المبين هو الرسول فلا يكون
الكتاب مبينا فلا يكون ناسخا للسنة اذ النسخ بيان اقول لا يخفى ما فيه
فان قوله لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين آه اقول فيه بحث قوله
وقع الاصفهاني ان الوصية للوالدين والاقربين كانت واجبة وقد
نسخت بآيات المواريث فالناسخ ههنا هو القرآن دون الخبر ويمكن توجيه
المذكور في الشرح بذلك فتدبر قال القاضي عند قوله تعالى كتب عليكم اذا
حضر احدكم الموت الآية هذا الحكم كان في بدء الاسلام فنسخ بآية المواريث
وبقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث وفيه نظر
لان آية المواريث لا تعارضه بل تؤكده من حيث انها تدل على تقديم الوصية
مطلقا والحديث من الآحاد وتلقي الامة له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر ولعله
احترز عنه من فسر الوصية بما اوصى الله تعالى به من توريث الوالدين والاقربين
بقوله يوصيكم الله الآية او بايصاء المحتضر لهم بتوفير ما اوصى به عليهم
قالوا او لا قال الله تعالى ما ننسخ من آية الآية قال في شرح الشرح مبنى الاستدلال
على ان الجزاء والمثل هو الذي وقع به النسخ وفيه ولكن في الجواب وهو

لان الاتيان بالخير او المثل كما رتب على النسخ رتب على الانساء وهو
الاذهاب لا الى بدل ولان ترتب الاتيان به على النسخ يقتضي سابقية
النسخ فلو كان النسخ به لزم الدور وقد سبق تحقيق ذلك وهو ان
مراد القائلين بوجوب البدل في النسخ هو اثبات حكم آخر متعلق بذلك
الفعل الذي ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالاباحة عند نسخ الوجوب
او الحرمة على ما ذهب اليه صاحب الكشاف وقد اعترض عليه بان الآية
تدل على وجوب البدل والنسخ فيهما جميعا والجواب ان المراد بالبدل
حكم آخر متعلق بذلك الفعل والآية الاخرى لا يلزم ان يكون كذلك بل
قد تدل على ما لا يتعلق [illegible] بذلك الفعل اقول فيه نظر اما اولا فلان الانساء
وهو الاذهاب لا الى بدل كان نسخا ايضا غاية الامر انه ليس نسخا
الى بدل وكيف يتصور الاذهاب بدون النسخ فيكون الاتيان بالخير
او المثل يترتب عليه لا على كون الخير او المثل هو الناسخ فيجوز ان يكون
الخير او المثل في الصورتين هو الناسخ لكن في صورة الاولى كان حكما
منفيا متعلقا بذلك الفعل دون الثانية وكانه ذهب اليه ما راى من
حمل الانساء فيها للنسخ وذهب عنه ان المراد بالنسخ ما هو اخص منه
واما ثانيا فلان المراد بالنسخ ما نريد ان ننسخ وذلك مثل قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة وقوله تعا اذا قرات القرآن الآية على ما قالوا بان مثل ذلك في
تاويل الارادة اذا كان كذلك فما ذكره من لزوم الدور كان فاسدا اذ ترتب
الاتيان به على ارادة النسخ وذلك لا يقتضي سابقية ارادة النسخ فلو كان النسخ به
لم يلزم دور والاصوب الاقتصار على ما ذكره معترضا انا في مقام المنع

وهذا انا لا نم دلالة ذلك على كون الناسخ هو الخير او المثل بل على انه اذا نسخ
آية او انساها فقد ياتي بآية اخرى العمل بها اكثر ثوابا او مساو
لان القرآن لا تفاضل فيه بحسب النظم هذا او نمنع سندا الا
فنوضح المنع عليه ظ اقول يمكن ابطاله بالنقض بمنعهم من تفاوت كثير
بين قوله تعالى قيل يا ارض ابلعي ماءك وبين تبت يدا ابي لهب لكن هذا
لا يضر اصل الجواب لان المجيب مانع يكفيه الاحتمال وهو كون المراد بالخير
او المثل ما هو من جهة ان الحكم خير للمكلف وعدم تبديل لفظ بان
ينسخ ما لم ينزل اقول ظ قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى لا يلايم ذلك لان
المبالغة انما هو الحكم فلانه يلزم ان يكون الاجماع على الخطأ الظاهر ان
المراد هو الاجماع المنسوخ موافقا للمتن حيث قال ان الاول خطأ و[illegible]
الحكم بكونه خطأ مخصوص ان المراد بالقاطع ما هو قاطع بحسب الواقع
فلو كان اجماعا كان على الصواب لا على الخطأ اقول الاشبه بما في شرح الشرح
من ان اللازم هو خطأ احد الاجماعين المنسوخ او الناسخ اقول هذا
الاستدلال مبني على امرين احدهما ان المراد بالاجماع المنسوخ ما انعقد
بعد [illegible] عم او في حياته عم لم ينعقد الاجماع الذي هو حجة شرعية لان
قوله ان لم يكن داخلا فيهم لم يكن اجماعا وان كان الحكم ثابتا بالنص
والاجماع اذ لا اثر للاجماع ح واذا كان كذلك فاذا انسخ الاجماع المنعقد
بعد [illegible] عم وكان نسخا بالقاطع على ما فرض فان كان ذلك القاطع ايضا
كان ذلك النص متقدما على انعقاد الاجماع فكيف يكون الاجماع الناسخ
منسوخا به وان كان اجماعا على حكم آخر مستند الى [illegible] متقدما على انعقاد ذلك

الاجماع فكان الاجماع الاول اجماعا على الخطاء وقد اعترض عليه بانه انما
يلزم كون الاول على الخطاء لو كان مستندا للاجماع الثاني قطعيا سندا ما
ولعله ظني وهذا التفصيل ما في شرح الشرح اقول الاصوب ان يقرر على
محاذاة الشرح ان الاجماع الاول اذا كان على خلاف ما هو قاطع اى في
الواقع كان على الخطاء اى لا يمكن ان يقال الحكم الثابت بالاجماع الاول قطعي
الحدوث والوقوع دون الاستمرار والدوام فلعله ينقطع بعد حين اذ لا
يمكن انقطاع دوامه بعد انقطاع الوحي اذ لا ولاية للامة في مثل ذلك
نعم لو كان الثابت بالاجماع الذي فرض كونه منسوخا مقيدا بكونه الى زمان
ظهور القاطع المخالف كان جائزا لكنه ليس بنسخ وثانيها ان الكلام في
الاجماع القاطع دون ما هو سكوتي اذ يجوز نسخه بالظني اقول يمكن تتميم
الكلام مع كون الكلام في الاجماع المتناول السكوتي ايضا بان يقال ان
الكلام في الاجماع الذي هو حجة فلا يمكن نسخه بما يفيد انقطاع
دوامه واستمراره وان كان لان ما دل على ذلك ان كان متحققا قبل الاجماع
وكان الحكم الاول مقيدا بذلك فلم يكن الثاني ناسخا له والا لم يجز ذلك اذ
لا ولاية للامة في مثل ذلك نعم لما كان الاجماع سكوتيا ظنيا يجوز ان لا يكون
على الخطاء لكن ح لم يكن الثاني ناسخا بل كان دالا على ان الحكم الثابت به باطلا
حاصله متقرر الجواب لا نسلم جواز ذلك في شرح الشرح اى لا نسلم الاجماع على
جواز الاجماع الاخذ بكل من القولين وذلك لان منع الاجماع كاف ولا
احتياج الى منع الجواز فلهذا قال قدس السره لانه مختلف فيه على ما سبق من منع
الاجماع على تسويغ كل من القولين اذ كل من ثمة يجوز ما يقول به ويقفو الاخر

وقوله ولو سلم اشارة الى ما سبق ان الاجماع على تسويغ كل من القولين
على تقدير تسليمه انما يكون ما لم يوجد قاطع بعده والاجماع على احد القولين
مانع قاطع فصار الجواب ههنا بعينه ما ذكر في جواب الاثنين لو وقع الاجماع
على احد القولين بعد استقرار الخلاف اقول انه وان وقع في لفظ الجواز
لكن لا يخفى على المتامل انه بحسب الطبع بل الظاهر ان المراد انا لا نسلم الاجماع
على احد القولين للاختلاف في جواز اتفاق المجيبين بعد خلافهم المستقر
وايهام لفظ الوقوع فلمنافاته المستدل وايضا للمبالغة في الرد حيث منع
ما هو اهم منه واولى في الوقوع منه وهو جوازه واستحالته بعينه جوازه ثم
فكيف وقوعه ومثل هذا في كلامهم كثير ومع ظهوره ان كلام الشارح راجع الى ما ذهب
اليه العلامة حيث ذهب الى ان المراد بالمنع الاول منع وقوع الاجماع على احد
القولين كما هو راى الاكثرين وهو الذي ذكر المصنف بعيد الاوفق العقلي
الاجماع اما ان يكون لنص اولا المراد بالنص ما يقابل الظاهر اقول لو فيه
التقرير الدليل لان الاجماع اما ان يكون عن مستند او لا والثاني يلزم على الاول
كان الناسخ ذلك المستند دون الاجماع لتم الدليل واستغنى عن التطويل
لكن يتوجه على التقرير انه لو تم هذا الدليل لم يكن الاجماع حجة في موضع اذ
نقول لو ثبت حكم بالاجماع فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاجماع عن مستند او لا
والثاني يلزم على ذلك كانت الحجة بالحقيقة ذلك المستند حتى اذا ظهر الخلاف
بين ذلك المستند بعضه صح لو استدل على الحكم فانا نستدل بالاجماع المعلوم
دون المستند المجهول لانا نحصل العلم بان ههنا مستندا على الاجماع عن
حجية هذا الاجماع وهذا الكلام لا غبار فيه لان الاجماع اذا كان مستندا الى شيء

على ذلك النص مستندا ما عليه فالناسخ في الحقيقة هو هذا النص
والاجماع كاشف عنه دال عليه هو دليل الناسخ لا انه هو الناسخ
فتامل فان كان قطعيا كان الاجماع مع خلاف القاطع فقد عرفت
ان مبنى الكلام على ان الكلام في الاجماع الذي وقع بعد حيوته عليه السلام لا بد
ان الاول قطعي فيه انه قطعي الحدوث والوقوع ومتحقق في الاجماع فلا
ينافي ذلك ورود الناسخ بعده فانه انما ينقطع دوامه وهو غير قطعي في ذلك
لان الاجماع الواقع بعد حيوته عليه السلام لو نسخ حكما كان مستمرا يلزم بطلان
استمراره والقطع اذ لا يمكن رفعه بدون الناسخ ولا ولاية للامة في مثل
ذلك فلا يثبت به حكم آه اقول لو تم هذا الدليل لدل على عدم جواز نسخ
الاحاد المتطرق بالمتواتر وقد اتفق على جوازه ولعل ان الاول قد قيل
به في وقت عدم تحقق القطع الذي هو الاجماع وقيل بالقطع بعد ذلك
ولا منافاة بينهما حتى لا يثبت به حكم والاولى ان يقال الكلام في الاجماع
الذي انعقد بعد حيوته ونحن نقول الاجماع الناسخ ان لم يكن له مستند
لم يكن حجة ولا يثبت به حكم فلا نسخ وان كان له مستند فاما ان يكون
حادثا بعد حيوته عليه السلام وهو محال اذ لا نسخ بعد حيوته وان كان متأخرا عن الحكم
الاول كان الناسخ ذلك المستند المتقدم على انعقاد الاجماع فقد وقع
النسخ قبل الاجماع فلا يكون النسخ بالاجماع وان لم يكن متأخرا فلا يكون
ناسخا فانه يتوقف على ان الاية انما دلت على عدم حجية ما ليس ماخوذا قطعا
آه اقول هذا الكلام لو تم لدل على انه لا يجوز كون اللفظ ناسخا او لا يكون
منسوخا اذ نقل فيه يجب ان يحمل على خلاف الظاهر فهذا النسخ والشرائط مشكل

كيف فقد قرر هنا اثبات نسخ السنة بالقرآن ان صوم عاشورا
ثبت بالسنة ونسخ بالقرآن وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وكذا ان الناسخ ههنا هو الشرط فتامل فيجب حمله بعضه قد
حدث اي حدوث قبل انقطاع الاجماع وهو زمان حيوته عليه السلام لا حين
انعقاد الاجماع اذ الكلام في الاجماع الذي بعد حيوته لان نسخ القطعي
بالمظنون غير جائز اصلا فتعين نسخه اذ المقطوع مقطوع حدوثا و
وقوعا لا دواما واستمرارا فيمكن رفع دوامه واستمراره الظني بظني آخر جمعا
بين الدليلين فانه اولى من الغاء احدهما بالكلية لانه ثبت مقيدا
بعدم ظهور معارض راجح او مساو اقول قد عرفت انه يمكن النسخ بالمساوي
بل بالمرجوح جمعا بين الدليلين بقدر الامكان عند ظهور معارض راجح
فهو القياس الناسخ لا يخفى جريانه في نسخ الظني بالظني الراجح وبالقطعي
بالاتفاق على جوازهما ولعل ان الحكم كان ثابتا بتمامه الا الآن وقد ارتفع
وانتهى بالناسخ ولا معنى للنسخ والرفع سوى ذلك قوله سواء كان الناسخ ما في
شرح الشرح فيه لما ذكره ابو الحسين البصري من تفاصيل المسألة هذا الكلام انما
يتم على القول بان كل مجتهد مصيب اذ لو كان المصيب واحدا فقط لم يكن
القياس الاول متعبدا به فلا يكون منسوخا واما ما كان معتقدا بان زوال
الشرط العلة فقد عرفت ما عليه من النقض والحل القسم الثاني في المقطوع
ينسخ بالمقطوع اي القياس القطعي ينسخ بالمقطوع اي بالنص او بالقياس القطعي
اي ما يكون علته منصوصة وقيل ما يكون حكم الاصل والعلة ووجودها في
الفرع قطعيا والصواب هو الثاني اذ لا يلزم من وجود كون العلة منصوصة

قطع العلة قطع القياس اى كونه مفيدا للقطع اللهم الا ان يكون ذلك
بحد قياس اصطلاح وهذا يفيد كون القياس القطعي ناسخا ومنسوخا
وقول الشارح فيقاس عليه ونحو على طريقة التمثيل وصورة ذلك على ما في شرح
الشرح ان ينسخ حكم الاصل بنص مشتمل على علة متحققة في الفرع فينسخ
حكم الفرع ايضا بالقياس على الاصل فيتحقق قياس ناسخ واخر منسوخ
مثاله ان يثبت حرمة الربوا في الذرة بالقياس على البر بخصوص العلة
ثم ينسخ حرمة الربوا في البر تنصيصا على علة مشتركة بينه وبين الذرة قياسا
عليه وبين فيه حرمة الربوا فيها فيكون ناسخا للقياس بالقياس ولو ورد نص
بنسخ الربوا في الذرة كان ناسخا للقياس بالنص   للاولوية في الفرع
اى ان في مفهوم الموافقة المسكوت اولى بالحكم من المنطوق كالضرب فانه
اولى بالحرمة من التافيف لكن الايذاء فيه اكثر وقد يعترض في هذا المقام
بان المعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم في الجملة بمعنى الاشتغال اليه وهو
لا يوجب اللزوم في الحكم ولو سلم فعند الاطلاق دون التخصيص كما اذا قيل
اقتله ولا تستخف به وكذا في شرح الشرح اقول قد عرفت ان مفهوم الموافقة
قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فاذا خص الدعوى بالاول كان تمام الكلام
وكان صحيحا   اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى كالحكمة المحرمة للتافيف
ارتفاع الاضعف كالحكمة المحرمة للضرب وذلك ان ما يكون حكمة باعثة
على تحريم التافيف كان غاية في ايجاب التعظيم والمنع عن الايذاء حتى يستتبع
تحريم الشتم والضرب وسائر انواع الايذاء بخلاف حكمة تحريم الضرب فانه لا
يكون في تلك الغاية وحاصله ان الرعاية والعناية في تحريم التافيف

معتبر فيهما في تحريم الضرب واخص منها وانتفاء الاعم والاخص لا يوجب
انتفاء الاخص والاعم كذا في شرح الشرح اقول وهذا اولى بما قيل التحريم
نقيض الارتفاع والانتفاء بمعنى يجب على المكلف ان يرفع هذا ويبقى ما للمنع
انه لا يلزم من ارتفاع الاقوى وحرمته كالضرب ارتفاع الاضعف وحرمته
كالتافيف فيمكن بقاء حرمة الاول مع انتفاء حرمة الثاني وعلى التقدير
لا يتوجه ان المناسب ان يقول حتى لا يلزم من ارتفاع الاضعف ارتفاع الاقوى
فتامل   بجامع عدم العلة اشار الى جواب آخر ولم يصرح به لان التحقيق
انه ليس مستندا الا بالقياس   فان حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقا يعني
انه يجب على الجميع تحصيل العلم بالتفتيش والتفحص ثم العمل به   وحمله
انه لا يبطل وجوب اه توجيهه ان وجوبها قد ثبت من غير ملاحظة
هذه الصفة بقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى والتطوع
بها ثانيا موصوفة بهذه الصفة لاظهار زيادة الاهتمام بشانها من حيث هي مع
والصفة لمجرد التوصيف والتبيين وليس لها مدخل في الايجاب مثل قوله
اكرم الرجل الكريم اذ لا شك ان للكرم ههنا مدخلا في الايجاب فاذا انتفى
انتفى وقد اجيب عنه بوجه آخر وهو ان انتفاء وجوب المحافظة لانتفاء
شرطه وهو كونها وسطى ومثله لا يسمى نسخا ورد بعض المحققين في شرح المنهاج
بانا لا نسلم ذلك وانما يصح لو لم يكن انتفاء الشرط بالنسخ مقصودا به انتفاء
الحكم اقول لا يخفى ما في هذا الموضع من مخالفة الاداب   ثانيهما ان
يرفع مفهوم المخالفة للاول لا ينسخ به لانه اذا رفع الثاني مفهوم المخالف
للاول صار القيد الدال على المفهوم مستدركا وكان المجموع لغوا واحد احكامه

ت في الغنم مطلقا فكونه ولهذا لم يكن الثاني مستقلا فاذا كان للمكلف الغنم
السائمة والغنم المعلوفة فان كان من كل منهما يبلغ النصاب كان الواجب احد
النصابين المجموع وكان المجموع عبادة واحدة ونظيره ذلك فيما اذا لم يبلغ
كل منهما حد النصاب بل من المجموع حد النصاب حتى صار وجوده كالعدم
فنسخ قال الآمدي مذهب قاضي عبد الجبار انه ان كانت الزيادة قد غيرت
المزيد عليه بحيث صار لو فعل بعدها كما كان يفعل قبلها كان وجوده
كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة في الفجر كان نسخا او كان قد خير
بين فعلين فزيد ثالث كان نسخا لتحريم ترك الاولين والا فلا كزيادة
التغريب على الجلد وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف ولا يخفى ان
هذا صريح في ان زيادة التغريب والعشرين ليس نسخا وان التخيير بين
الثلث نسخ لا من حيث دخوله تحت الضابطة المذكورة كذا في شرح
الشرح وقد قيل فكذلك تقرير مذهبه على ما في المحصول وجميع الشروح ان
الزيادة غيرت المزيد عليه حتى صار وجوده كالعدم شرعا يعني انه لو فعل
كما كان يفعل قبل الزيادة وجب استئنافه كان نسخا والا فلا اقول لا
يخفى ما بين تقرير الآمدي وتقرير المحصول مذهب عبد الجبار من التنافي
حيث كان صورة التخيير على تقرير الآمدي داخلة في النسخ لانه جعل
للنسخ صورتين وجعل التخيير احديهما مقولا او كان قد خير بين فعلين
عطفا على قوله كانت الزيادة آه وقوله والا فلا لا يرتب عليهما وجعل علم
النسخ منحصرا فيه وعلى تقرير المحصول غير داخلة لانه جعل النسخ منحصرا فيما
اذا كانت الزيادة غيرت المزيد عليه حتى وجوده كالعدم شرعا يعني انه لو

فعل كما كان يفعل قبل الزيادة وجب الاستئناف وظاهر انه لا يتناول صورة
التخيير بل هي داخلة في الشق الثاني المشار اليه بقوله والا فلا يكون نسخا
وما نقل عنه ابو الحسين في المعتمد انه قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه
تغييرا شرعيا حتى صار المزيد عليه بحيث ان فعل بعد الزيادة على ما كان يفعل
قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه فانه يكون نسخا نحو زيادة ركعة
على ركعتين وان كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة
صح فعله واعتد به ولم يلزم استئنافه فعله وانما يلزم ان يضم اليه غيره لم يكن
نسخا نحو زيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين على حد القذف ثم نقل
انه قال لو خير المكلف بين فعلين ثم زاد في التخيير ثالثا لكان زيادة الثالث
نسخا لقبح تركهما اولا يستفاد مما نقلنا عن المعتمد انه لو كان مرادنا لما
قرره الآمدي واما كلام المحصول فقد وافقه الشرح على ما نقله شارح الشرح
ففيه نظر من افادة المرام هذا وانت خبير بان ما نقله المصنف عنه مخالف
لما في الاحكام والمعتمد حيث حذف فيه قيد الاستئناف وادخل في مثال
النسخ زيادة العشرين على الثمانين وقد اخرجه الآمدي عن النسخ وقد استشكله
في شرح الشرح وقال انا اتعجب من المصنف اولا ومن الشارح ثانيا كيف دخلا من
كلام الآمدي ووقعا في ذلك ولم يحقق مذهب قاضي عبد الجبار من الكتب
المعتبرة وكيف زاد الشارح في الاشكال على تقرير العلامة هذا اقول ان ما بحثنا
بعد ما نقل مذهب القاضي عبد الجبار اعترض عليه بان ما قاله ثانيا يرجع
الى ان الثالث يرفع قبح تركهما وقبح تركهما لا علم بجواز التخيير بينهما بل انما علم
منه ومن الاصل عدم وجوب ثالث معهما الا ترى انا لو لم نعلم الا وجوب

الشيئين على البدل ولم تعلم ان الثالث جزء واجب لم يعلم تحريم تركهما واذا لم يتحقق
كونه معلوما بالشرع كان زيادة الثالث رفعا لحكم عقلي هو دون النقض بزيادة
عشرين وبزيادة التغريب هذا كلامه والظاهر ان المص تشبث باعتراضه وحاصله
وارد اعني كون زيادة عشرين في حد المثال ولا على ان المص انه لا فرق بين زيادة
عشرين وزيادة التغريب زاده ايضا اشار فيه الى ما وقع من المص من التسامح
في عدم ذكره بعد ذكر الاخر ولم يفرق بين ما ذكره عبد الجبار داخلا وبين ما لم يلزم
دخوله وان اضرب ولعل المراد ان يحصل الضابط بحيث يتناول ما جعل من النسخ
وهو صورة التخيير حذف قيد الاثبات وجعلها اعم مما ذكره مضادا لما تقرر
متناولا للاسئلة الثلثة وعلى ما قررنا لم يبق شيء من المص الا انه لم يبين في تقرير
الاسئلة بين ما هو داخل فيه عنده وبين ما لزم دخوله فيه ولا يخفى ان الامر
فيه هين لانه نظر الى ان الجميع داخل فيه في الواقع هذا من المص والشارح انه
اشارة الى ورود الاعتراض الذي اورد على صاحب المعتمد واصل الاعتراض
عبد الجبار اذ التخيير اذا وقع بين الشيئين كان بمنزلة منع الخلو بينهما فافاد
انه يجوز تركهما كيف لا وقد عرفت ان متعلق الوجوب في الواجب المخير هو
مفهوم احدهما والواجب يذم تاركه وترك مفهوم احدهما انما هو ترك
كل منهما فتركهما حرام فالتخيير بينهما وبين الثالث رفع لحرمة تخيير ايتهما
وذلك يرجع الى رفع حرمة تركهما كما ذكره ولم يصح ما ذكره الشارح لم يصح
توجيه الشارح مثال التخيير حيث قال عدم الاصل اعني ترك الامرين كالاعتاق
والصوم مثلا فقد كان مباحا قبل زيادة الاطعام بعد لم يبق مباحا بل اتفقت
عنه الحرمة عند عدم الاصل اعني الاتيان باحد الامرين بمنزلة علة

اي تركهما معا لانتفاء الحرمة عنهما اي عن الوجوب والعدم اذ لما ان يأتي باحدهما وان يتركهما جميعا
ويأتي بالثالث وهذا الذي ذكرنا يدل ظاهرا على ذهول الشارح عن اعتراض صاحب المعتمد وعن ضعف
التوجيه المذكور للمتن والشرح شامل والمختار ذكر صاحب التنقيح ان هذا كلام خال
عن التحصيل لان كل واحد يعلم ذلك ويعترف به وانما الكلام في ان اي صورة تقتضي رفع حكم شرعي
واي صورة لا تقتضيه اقول لو اقتصر في المختار على هذا القدر صح ما اورده واما اذا زاد عليه
ذكر الامثلة المختلف فيها وجعل بعضها في صورة النسخ وجعل بعضها ليس منها كان كلاما مفيدا محصلا
فتدبر فلم يدل عليه بمفهوم ولا بمنطوق اقول فيه بحث لان المنطوق مجموع النصين اي قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان في الحكم لا بد من
احد الامرين على سبيل التخيير واما برجلين واما برجل وامرأتين فكان من قبيل التخيير
بين الامرين فاذا جوز الحكم بالثالث وهو اليمين بعده كان من قبيل تخيير بين خصلتين فزيد ثالث
وقد مر انه نسخ لتحريم ترك الاولين فتامل لانه فعل رفع مباح الاصل اقول فيه نظر
لان غسل ذلك العضو الزائد بعينه كونه من اجزاء الوضوء كان حراما ثم صار واجبا فحصل
النسخ ولا يخفى جريانه في قوله وان لم يكن محرما فليس بنسخ اذ لا شك في كونه محرما فيه وبين كونه
من اركان شيء آخر وهو انه يجوز ان يكون محرما لكنه كان مكروها او مندوبا فاذا صار ركنا
وكان واجبا لزم النسخ هذا ولعلهم اعتبروا في النسخ ان يكون رفع حكم نفس الفعل من اصله لا
رفع حكمه باعتبار خاص لكونه فيه كذا فتدبر قالوا يثبت تحريمها بغير ركعتين اي اقول
يمكن ان يجاب بان التحريم بدون ركعتين يرجع في الحقيقة الى تحريم ترك الركعتين فاللازم
نسخ الركعتين ولا نزاع فيه على ما قال الشارح فهو نسخ للجزء والشرط اتفاقا وكذا التحريم
بدون الشرط يرجع الى كون الشرط واجبا فاللازم نسخ وجوب الشرط وهو متفق عليه انما
النزاع في كونه نسخا للباقي والمشروط فالمراد من قوله فهو نسخ لتلك العبادة انه نسخ لجميع
اجزائها والا فكون الكل مرتفعا بارتفاع اجزائه مما لا يقبل النزاع عنده وهذا ظهر وجه مذهب
عبد الجبار اذ لا يلزم انتفاء ذات المشروط بانتفاء ما جعله الشارع شرطا لها بل يلزم انتفاء
الكل بانتفاء جزئه فكانه نظر الى المراد انه نسخ نفس الكل من حيث هو المجموع اجزائه وقد

عرفت انه ليس لك الجواب المعروض انه لم يتجدد وجوب هذا القدح في قوله ثم ثبت جوازها
او دخولها خاصة ان احتمال وجوبها ساقط هنا اذ المعروض انه لم يتجدد الوجوب اصلا
بل الوجوب ح ليس الا ما كان واجبا وكان لك فنقول الزيادة المنسوخة على ما هو الاصل فيها وهو
الاباحة الاصلية فعلى التقدير الثبوت تحريمها قبل الناسخ بغير ركعتين وبغير طهارة وجواز ما بعد
تغيرهما لا يلزم النسخ لان النسخ لا بد ان يكون رفعا لحكم شرعي وههنا ليس الا رفع الحكم الشرعي
لكن لا الى حكم شرعي بل الى جواز اصلي وانت تعلم ان هذا مع انه مخالف لما قرره انه يجوز النسخ
لا الى بدل مما لم يصدق على التعريفات المذكورة للنسخ فتذكر ثم لا يخفى انه يلزم من هذا المذهب ان لا يكون
الركعتين الباقيين غير منسوخة لو صح لزم منه كون الركعتين الزائدتين غير منسوختين وقد ادعى
الاتفاق على كونهما منسوختين واختلف في جواز النسخ وجوب المعرفة الا اذ هب عليك ان المذكور
في المتن هنا خلافان احدهما وهو المذكور اولا فيه الخلاف في جواز وجوب معرفته وتحريم الكفر
ونحوه واختار الجواز ونسب خلافه الى المعتزلة وثانيهما ان الخلاف في انه هل يجوز نسخ جميع
التكاليف مع بقاء العقل وهو المذكور ثانيا في المتن واختار فيه ايضا الجواز ونسب خلافه
الى الغزالي والدليل المنقول عن المخالف بقوله قالوا ظاهر الانطباق على المخالفة الثانية الغير المذكور
في الشرح واما الدليل على المذهب المختار فقد قرره على وجه يمكن تطبيقه على كل واحد من المقامين
وتطبيقه على الخلافة الاولى المذكور بناء على ان ما لها واحد في الشرح ايضا ظاهر واما تطبيقه على
المخالفة الاخر فيقال جميع التكاليف كبعضها في جواز الرفع اقول الوجه في ذلك ان الشارح
المحقق وشق في هذا المقام جعل الخلافين راجعين الى خلاف واحد وذلك لان من لم يجوز
رفع جميع التكاليف فمن جهة استحالة على مثل وجوب المعرفة وتحريم الكفر ونحوه من الظلم وظاهر
ان من لم يجوز رفع الجميع فما لها واحد ولكن المحقق ادى الى ذلك لعدم التعرض للمخالفة الاخرى
وبانه قرر دليل المخالف على وجه كان ظاهر الاطلاق على المخالفة الغير المذكورة بناء ان ما لها
واحد اذ لو ثبت ما لم يتغير اراد انه لو ثبت الحسن والقبح العقليان على ما هو رأي المعتزلة لم يكن
بغير مثل تلك الاحكام لكونها على هذه القاعدة لوازم لذوات تلك الافعال لا تتخلف عنه بتغير
الاوقات والاحوال فكما يتوجه انه يلزم انها على هذه القاعدة عدم جواز النسخ مطلقا
اقول قد مر ان المعتزلة قد اختلفوا في ان الحسن والقبح مستند الى ذات الفعل او لوازمه
او جهات واعتبارات لها ونسب الاخير الى الجبائي واما ان بعضها مستند الى الذات

وبعضها

وبعضها الى الجهات والاعتبارات فلم يذهب اليه احد في المشهور فهذا الكلام لا يصح
على مذهب احد ثم يلزم على مختار الجبائي على هذا عدم جواز النسخ والجواب الحق على رأيهم ما
ذكرنا وقد ردنا في ذلك البحث فتذكر فيجب معرفته فان قلت لا يلزم ذلك
قلت بل يلزم لما مر انه اذا بلغ الناسخ من جبرئيل الى الرسول صلعم فقد لم يبلغ الى
المكلفين ففي الزمان المتخلل لا يثبت حكم الناسخ وانه لو عمل بالمنسوخ لا اثم قطعا وايضا
قد مر في تعريف النسخ حيث نقل عن امام الحرمين انه اللفظ الدال على ظهور شرط دوام
الحكم الاول ومعناه ان الحكم كان دائما في علم الله تع واما مشروطا بشرط لا يعلمه الاحد
واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذلك
الا بتوقيفه تع اياه وايضا التعريف المختار انه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي والدليل الشرعي
بذلك وهو توجه الكلام الى الغير للافهام فظاهر اذ لا افهام اقول لك ان تقول هذا
الوجوب ليس من جهة التكليف بل على قاعدة الاعتزال يجب على الله ان تعرفها
وتعلمها للمكلف على قانون الاشاعرة جرت عادته تع تحصيل تلك المعرفة فلا عزم
خلاف المفروض للتعرض اي وقوعه الممكن الذي هو معرفة النسخ والناسخ وبعد
تحقق علم المكلف ينقطع التكليف ضرورة فقد ارتفعت جميع التكاليف التي
سواهما فثبت انه لم يبق شيء من التكاليف وهو المعني بنسخهما وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم
من وجوب معرفة نسخ وجوب المعرفة فيلزم خرق الا انه يرد ان هذا لا يكون نسخا
لجميع التكاليف بل ارتفاعا للبعض بطريق النسخ وانقطاعا للبعض بطريق الامتثال
بالمأمور به كذا في شرح الشرح اقول صورة النسخ جميع التكاليف بان ينزل خطاب
يدل على ان جميع التكاليف التي كانت ينسخ بعد ذلك لكن فرضنا انه يجب معرفة ذلك
الخطاب فهذا التكليف الخ الا انه ليس تكليفا مستمرا الى التكليف بحصول هذه المعرفة وعلاوة
فيمكن ورود الخطاب بان جميع ما كلف به منسوخ فمراد الشارح المحقق انا نفرض انه نفع
هذه المعرفة الضرورية لهذا النسخ وبعد تحققها وحدوثها ينقطع التكليف بها لانه لم
يكلف بدوامها واستمرارها بل بحصولها في الجملة لمعرفة النسخ فالمراد بالمعرفة الواجبة
فحصول النسخ جميع التكاليف بمعنى التي كانت لا المعرفة التي كانت واجبة بالقرينة
على ذلك ان تلك المعرفة التي كانت واجبة كما كان واجب الحصول كان واجب
الاستمرار ايضا والشارح صرح بانقطاعه بعد العقل والحاصل ان المدعى نسخ

اى جميع التكاليف التى كانت مقصودة لذواتها قبل النسخ جميعها اى التكاليف المتعددة
على هذا النسخ الذى يلزمه التكليف المعرفة علما او حصا هذا وقد اشار اليه بقوله التكليف
المتقدمه وهذه المعرفة اما التكليف بها الغرض حصول النسخ الجميع اقول يمكن ان تقال
رفع هذا التكليف يمكن ان يكون بطريق النسخ ايضا بان الحكم بنسخ جميع احكامه
التى كانت وبوجوب معرفة هذا الحكم الناسخ وبانه ايضا منسوخ بعد العمل به و
وذلك بان اوجبها الا زمانا معينا واحدا ثم تعلق التكليف بها بالفعل لا
بالنسخ بل بان اوجبها الا زمانا ثم رفعها فى ضمن رفع الجميع كانه قال جميع
احكامه مرفوعة عنكم حتى معرفة هذا الحكم قد تم الكتاب بعون الملك الوهاب

باخوند ملا مصطفی ... اشرفی ...
قروش ...
لیره ...

باخوند ملا سعید ...
دفعه ... یک ... کهنه دفعه یک ...
... یک پاره